THE UNIVERSITY OF ALBERTA

RELEASE FORM

NAME OF AUTHOR Eckehart Andreas Marenholtz

TITLE OF THESIS Das glîchnisse Meister Eckharts im Lichte Seines Seins- und Sprachbegriffes: Form, Inhalt und Funktion

DEGREE FOR WHICH THESIS WAS PRESENTED Master of Arts

YEAR THIS DEGREE GRANTED 1978

THE UNIVERSITY OF ALBERTA

DAS glîchnisse MEISTER ECKHARTS IM LICHTE SEINES SEINS- UND SPRACHBEGRIFFES: FORM, INHALT UND FUNKTION

by

 ECKEHART ANDREAS MARENHOLTZ

A THESIS

SUBMITTED TO THE FACULTY OF GRADUATE STUDIES AND RESEARCH

IN PARTIAL FULFILMENT OF THE REQUIREMENTS FOR THE DEGREE

OF MASTER OF ARTS

DEPARTMENT OF GERMANIC LANGUAGES

EDMONTON, ALBERTA

SPRING, 1978

THE UNIVERSITY OF ALBERTA

FACULTY OF GRADUATE STUDIES AND RESEARCH

The undersigned certify that they have read, and recommend to the Faculty of Graduate Studies and Research, for acceptance, a thesis entitled DAS glîchnisse MEISTER ECKHARTS IM LICHTE SEINES SEINS- UND SPRACHBEGRIFFES: FORM, INHALT UND FUNKTION submitted by Eckehart Andreas Marenholtz in partial fulfilment of the requirements for the degree of Master of Arts.

ABRISS

In dieser Arbeit wird der Begriff des *glîchnisses* bei Meister Eckhart erstmals eingehend untersucht. Es handelt sich hier um eine semantische Übung, die an der rhetorischen Form des *glîchnisses* ansetzt und seinen Inhalt im weiteren mit anderen Mitteln erarbeitet.

Die rhetorische Aufschlüsselung ermöglicht es, die verschiedenen Manifestationen des *glîchnisses* in klarer Definition in den Griff zu bekommen und so einen weitgehenden Einblick in seine Funktion zu gewinnen.

Da rhetorische Kriterien indessen nur der Form des *glîchnisses* genügen, werden zur Ergründung des Inhaltes die Eckhart zeitgenössische Sprachphilosophie, die scholastische Metaphysik (insbesondere die Lehre von der Analogie) und rein logische Überlegungen zum Problem der Einheit herangezogen.

Besondere Aufmerksamkeit wird dem *simile* gewidmet, d.h. der inhaltlichen Verbindung zwischen den Gliedern eines Vergleichsvorganges, der *similitudo* und der *causa*. Die Bedeutung eines "Gesamtbildes" bei Eckhart wird hervorgehoben und das Problem der Einheit, der absoluten Identität, abschließend erörtert.

Es ergibt sich, daß der Sprachbegriff bei Eckhart vom Seinsbegriff bestimmt wird. Bezeichnungen wie "Vergleich", "Metapher" und "Bild" kommen dem *glîchnisse* nur formal zu.

Der Form nach ist das glîchnisse ein katachrestischer modus significandi, inhaltlich jedoch ist es Ausdruck der Eckhartschen Auffassung der analogia entis.

Das glîchnisse nimmt teil an der Analogie, und in diesem Sinne unterteilt es die Analogie, ohne daß doch die Summe aller glîchnisse die Analogie in ihrer Fülle darstellte: daz glîchnisse macht die Schöpfung transparent für die glîchnisse Gottes. Es ist gleichsam ein teilweises Verständnis der Analogie, nach dem Maß der menschlichen Erkenntnis. Und da nach Eckhart die voll entwickelte menschliche Erkenntnis in die göttliche übergeht, ist das glîchnisse ein integraler Bestandteil der göttlichen Erkenntnis, die mittels der Analogie das göttliche Seinsgefüge beherrscht und als Gottheit mit diesem identisch ist.

Abschließend wird gezeigt, daß Eckhart sich grundsätzlich mit dem rein logischen Gegenstand befaßt, nämlich mit der Gegebenheit des Einen und des Anderen sowie der Einheit der Mannigfaltigkeit. Logisch konsequent hat er sowohl die Analogie als auch die Identität im Hinblick auf das Göttliche und den Menschen gelehrt. Der letzte Sinn des glîchnisses liegt darin, die bloße Analogie zu überwinden und die absolute Identität, das göttliche Denken, zu vollziehen, d.h. dem Menschen die uneingeschränkte Partizipation an der Gottheit durch die Bewußtwerdung der vorgegebenen Einheit der Mannigfaltigkeit zu ermöglichen. Darin besteht die anagogische Absicht Eckharts.

Dergestalt wird in dieser Arbeit die Bedeutung des glîchnisses bei Meister Eckhart im Lichte seines Seins- und Sprachbegriffes nach Form, Inhalt und Funktion dargelegt.

ABSTRACT

In this thesis the concept of the _glîchnisse_ (parable) in the German works of Meister Eckhart is discussed in detail for the first time. This is a semantic exercise, which begins at the rhetorical form of the _glîchnisse_ and then continues to investigate the content with different means.

The rhetorical approach makes it possible to define clearly the various manifestations of the _glîchnisse_ and thus to gain considerable insight into its function.

Since, however, rhetorical criteria satisfy only the form of the _glîchnisse_, the philosophy of language contemporaneous to Eckhart, scholastic metaphysics (in particular the theory of analogy) and purely logical considerations concerning the problem of unity are consulted in order to analyze its content.

Special attention is given to the _simile_, i.e. the connection in content between the components of a comparison, the _similitudo_ and the _causa_. The importance of an "all-embracing image" in Eckhart is emphasized, and the problem of unity, i.e. of absolute identity, is discussed at the end.

It is found that Eckhart's concept of language is determined by his concept of being. Terms like "comparison", "metaphor" and "image" pertain only to the form of the _glîch-nisse_. According to its form, the _glîchnisse_ is a catachrestic

modus significandi; according to its content, however, it is an expression of Eckhart's understanding of the *analogia entis*.

The *glîchnisse* partakes of analogy, and in this sense it subdivides analogy, although the sum of all *glîchnisse* does not represent analogy in its fullness: *daz glîchnisse* makes creation transparent for *die glîchnisse*, the analogy of God. It is, so to speak, a partial understanding of analogy, according to the measure of human knowledge. And since, according to Eckhart, fully developed human knowledge is one with Divine Knowledge, the *glîchnisse* is an integral part of Divine Knowledge, which by means of analogy permeates the Divine Structure of Being (*das göttliche Seinsgefüge*) and as Godhead is identical with this Structure.

At the end it is demonstrated that Eckhart concerns himself principally with the basic logical object, namely with the givenness of the One and the Other and the Unity of Manifoldness. Logically consistent, he taught both analogy *and* identity with regard to the Divine and man. The ultimate meaning of the *glîchnisse* lies in pointing beyond mere analogy and at absolute identity, at Divine Knowledge, i.e. to allow man the unlimited participation in the Godhead through the awareness of the pre-existing Unity of Manifoldness. Therein consists Eckhart's anagogical purpose.

Thus in this thesis the meaning of the *glîchnisse* in Meister Eckhart is demonstrated in the light of his concepts of being and language and according to form, content and function.

INHALTSVERZEICHNIS

Seite

KAPITEL I

EINFÜHRUNG

1. Die Aufgabe

Seit der vollen Wiedererweckung Meister Eckharts im Bewußtsein der Wissenschaft um die Mitte des vergangenen Jahrhunderts ist um ihn ein beachtliches Schrifttum entstanden, das sich sowohl durch seine Vielfalt als auch durch seine zeitlich und geistig weite Zerstreuung auszeichnet. Wohl kaum je ein Denker ist von so grundverschiedenen Geistesrichtungen in--nicht selten ausschließlichen--Anspruch genommen worden wie der sprachgewaltige Prediger des ausgehenden Mittelalters. Theologen, Philosophen, Sprachwissenschaftler, Schriftsteller und Demagogen[1] wetteiferten um eine verbindliche Eckhartdeutung oder belegten den Meister für ihre Zwecke mit Beschlag. Immer wieder entzündeten sich die widersprüchlichen Meinungen an dem ungewöhnlichen Inquisitionsprozeß, der das Lebensende Eckharts überschattet, und ganz besonders an der postumen Verurteilung von achtundzwanzig seiner Sätze in der Bulle "In agro dominco" (27. März 1329) durch Papst Johannes XXII.

Doch nicht erst die neuere Zeit bemüht sich um ein eindeutiges Bild von dem scheinbar proteisch-mehrsinnigen System des mittelalterlichen Denkers. Hier und da durch die mehr als fünfhundert Jahre zwischen seinem Tode und seiner jüngsten Wiederentdeckung flackert die Auseinandersetzung mit

und um Eckhart wieder auf und ist eigentlich nie ganz erloschen. Zu den bedeutendsten Namen in diesem Zusammenhange gehören Jan van Ruusbroec, Geert Grote, Wilhelm von Ockham, Johannes Wenck, Nikolaus von Kues, Daniel Sudermann, Franz von Baader, G.W.F. Hegel und Arthur Schopenhauer. "Das Eckhartproblem war mit dem Prozeß nicht gelöst. Man könnte von einem fortdauernden Prozeß sprechen, der mit dem Inquisitionsverfahren zu Eckharts Lebzeiten beginnt und sich bis zu den Deutungsspekulationen der gegenwärtigen Eckhartforschung hinzieht."[2]

Mit dem Wort "Deutungsspekulationen" legt Ingeborg Degenhardt den Finger auf eine wunde Stelle der Eckhartforschung, deren kennzeichnendes Merkmal es ist, daß allenthalben Gesamtdarstellungen und -deutungen angestrebt werden, auch da, wo Einzelheiten der angekündigte Gegenstand der Untersuchung sind. Nun läßt es sich nicht leugnen, daß ein so vielschichtiges System wie das Eckhartsche zu einer Ausweitung des Gesichtskreises einlädt, wenn nicht gar zwingt; und desgleichen muß zugestanden werden, daß Einzelheiten wie etwa gewisse sprachliche Formen nur im Zusammenhange des Ganzen ihre wahre und volle Aufgabe und Wirksamkeit offenbaren. Josef Quint bemerkt hierzu sehr treffend, daß die sprachlich-stilistische Untersuchung der deutschen Predigten nicht nur die textkritische Bereitung eines für sie tragfähigen textlichen Bodens veraussetze, sondern auch bereits die philosophisch-theologisch-geisteswissenschaftliche Interpre-

tation des gedanklichen Gehaltes, auf daß die Stil- und Spracheigentümlichkeiten nicht nur als solche äußerlich festgestellt, sondern auch in ihrer funktionellen Bedingtheit im geistigen Gehalt erkannt und gedeutet werden können.[3] Es fragt sich nur, wieviel dabei in das Werk hineingetragen werden muß und darf. Denn das, was zum Verständnis der Absicht Eckharts notwendig ist, hat er teils selbst deutlich ausgesprochen, und teils ergibt es sich aus der Verwurzelung seiner Lehre in dem geistlich-geistigen Boden seiner Zeit. Und dieser Ausdruckswille Eckharts sowie der zeitgenössische Grund seines Denkens geben seinem Werk die geistige Richtung und dem einzelnen Wort seine "funktionelle Bedingtheit".

Bei den deutschen Werken Eckharts handelt es sich, und das muß einmal mit allem Nachdruck gesagt werden, um eine Art der wissenschaftlichen Prosa.[4] Eine ganze ältere Richtung der Mystikforschung, die Eckhart als Theoretiker der praktischen Mystik sieht, zeichnet sich dadurch aus, daß sie den nicht ohne weiteres verständlichen bildreichen Beschreibungen mystischer Erlebnisse und Vorgänge ihrerseits durch Bilder, Gleichnisse und hyperbolische Sprache beizukommen sucht.[5] Ist ein solches Verfahren schon bei Visionen und Nonnenviten fragwürdig, so muß es bei Predigten und Traktaten als schlechterdings verfehlt betrachtet werden. Denn der weiteren Verdeutlichung einer theoretischen Auseinandersetzung, eines wissenschaftlich-systematischen Gedankens, ist kaum damit gedient, daß man ihn in Bilder hüllt; vielmehr sollte er,

soweit das die Sprache überhaupt zuläßt, aller Bildhaftigkeit entkleidet werden. Man hat sich Gedanken darüber gemacht, ob Eckhart "mystischer Scholastiker" oder "scholastischer Mystiker" wäre.[6] Wie dem auch sei, auf jeden Fall war er Seelsorger, Prediger, Theologe, und als Theologe vor allem Exeget, und zur Ergründung des Sinnes seiner Werke kommt daher (um sogleich das maßgebende Schema anzuwenden) hauptsächlich die Literalexegese in Betracht, und wenn überhaupt Allegorese zu betreiben ist, dann nur innerhalb der von Eckhart selbst gezogenen Grenzen.[7] Nach Albertus Magnus aber ist der Literalsinn "intentio dicentis expressa in littera". Und Thomas von Aquin, der Schüler Alberts, schreibt: "Sensus literalis est, quem auctor intendit."[8] Das ganze Augenmerk einer Untersuchung wie der vorliegenden hat sich also auf die schriftlich ausgedrückte Absicht des Autors zu richten.

Eine kritische Sichtung des zugänglichen Schrifttums hat ergeben, daß das glîchnisse Eckharts noch nicht Gegenstand einer besonderen Untersuchung gewesen ist. In allen bisherigen Arbeiten, die irgendwie auf das eingehen, was Eckhart selbst als glîchnisse bezeichnet, wird dieses unter Begriffen wie "Bildhaftigkeit", "Veranschaulichung", "Metapher" oder "metaphorische Sprache" abgehandelt, wobei die Bedeutungen der Begriffe "Bild" und "Metapher" aus der allgemeinen Metaphorologie bezogen werden, die an der neueren Dichtung und der modernen Literatur ausgerichtet ist. Es finden sich indessen bei Eckhart eine Reihe zusammenhängender Äußerungen

über das glîchnisse, die sich ohne Widerspruch zu einer Gleichnistheorie (falls ein so anspruchsvolles Wort erlaubt ist) verbinden lassen, die hier mit Vorrang herangezogen werden soll.

Desgleichen ist die Eckhartsche Auffassung Gottes als Logos in ihrem Verhältnis zum menschlichen Sprechakt noch nicht näher untersucht worden, und auch die naheliegende Verbindung zwischen dem sich daraus ergebenden zweischichtigen Sprachbegriff und der Eckhartschen Sprache im allgemeinen sowie dem glîchnisse im besonderen hat bisher nicht das Interesse der Forschung gefunden. Diese Zusammenhänge sind der Gegenstand der vorliegenden Untersuchung.

Diese Arbeit möchte also einen bescheidenen Beitrag zum Verständnis Eckharts leisten, indem sie eines der Kernprobleme seines Denkens beleuchtet. Darstellung und Deutung sollen sich dabei in den Grenzen des Notwendigen und Hinreichenden halten. Der wissenschaftliche Ort dieser Arbeit ist dadurch bestimmt, daß sie zunächst rhetorische Grundverhältnisse voraussetzt und einen rhetorischen Tatbestand untersucht. Die rhetorische Aufschlüsselung ermöglicht es, die verschiedenen Manifestationen des glîchnisses in klarer Definition in den Griff zu bekommen und so einen weitgehenden Einblick in seine Funktion zu gewinnen. Es wird sich jedoch zeigen, daß rhetorische Kriterien nur der Form des glîchnisses gerecht werden und daß zur Ergründung des Inhaltes die Eckhart zeitgenössische Sprachphilosophie, die scholastische Metaphysik

(insbesondere die Lehre von der Analogie) und rein logische Überlegungen zum Problem der Einheit herangezogen werden müssen. Dabei wird manches (z.B. die Begriffe "Sein" und "Analogie" sowie die Moduslehre) notgedrungen stark vereinfacht dargestellt. Das darf nicht über die Schwierigkeit und Verflochtenheit der berührten Probleme hinwegtäuschen. Letzten Endes also handelt es sich hier um eine semantische Übung, die an der Form des glîchnisses ansetzt und seinen Inhalt im weiteren mit geeigneten Mitteln erarbeitet.

Es folgt eine genauere Bestimmung der hier gewählten Untersuchungsmethode und ihre Abgrenzung gegen andere Möglichkeiten.

2. Zur Methode

a. Die literarische Rhetorik, wie sie heute geübt wird, geht auf die antike Rhetorik zurück, die mit ihrem genus legale bereits eine Handhabe für die Interpretation von Texten bot. Hinsichtlich der Übertragbarkeit der drei juristischen Handlungsgrade auf die Literatur verweise ich auf Heinrich Lausbergs Handbuch der literarischen Rhetorik.[9] Im übrigen ist hier nicht beabsichtigt, streng einem der Lausbergschen Schemata zu folgen. Es geht hier hauptsächlich um die Terminologie, die es ermöglicht, rhetorische Grundverhältnisse zu erfassen.

Die moderne literarische Rhetorik hat die antike Terminologie übernommen, aber auch gelegentlich umgedeutet oder ergänzt. Die moderne Wertung eines rhetorischen Phänomens setzt aber m.E. einen entsprechenden, d.h. modernen, Ausdruckswillen voraus. So wird man z.B. Eckhart nicht unterstellen

dürfen, daß er bei der Katachrese vom modernen Gesichtspunkt der "Vitalität"[10] verfahren wäre, und nicht vom antiken Gesichtspunkt der inopia (des Mangels eines geeigneten Wortes). Nach dem Urteil Friedrich Wilhelm Oedigers[11] hat das Mittelalter die antike Rhetorik dem alten Schema zuliebe als eigenes Fach neben Grammatik und Dialektik, aber herabgewürdigt zur bloßen ars dictaminis oder ars notariorum, im wesentlichen unverändert weitergeführt. Und Gottlieb Söhngen[12] hält es für bemerkenswert, daß Thomas von Aquin bei allen seinen Kommentaren zu Schriften des Aristoteles keinen Kommentar zu den drei Rhetorikbüchern und zur Poetik hinterlassen habe. Es scheint also gerechtfertigt, bei mittelalterlichen Autoren eine antike Wertung rhetorischer Phänomene vorauszusetzen.

Bei den angedeuteten rhetorischen Grundverhältnissen handelt es sich kurz um folgendes: Ein Autor als Redner oder Schriftsteller teilt einer Zuhörer- bzw. Leserschaft, dem Publikum, einen Sachverhalt mit. In diesem Umstand liegen vier grundlegende Beziehungen beschlossen, die alle unter den Begriff des aptum (die angemessene Zueinanderstimmung aller Redeteile und -beteiligten) fallen: 1. Autor--Sache (die Zuständigkeit), 2. Wort--Sache (der passende Ausdruck), 3. Wort--Publikum (der verständliche Ausdruck) und 4. Publikum--Sache (die Eignung).[13] Wenn man in unserem Falle die Zuständigkeit des Autors voraussetzt und ihm unterstellt, daß er von der Eignung der Sache für sein Publikum

überzeugt war,[14] dann bleiben nur die mittleren beiden der vier Grundbeziehungen, der passende und der verständliche Ausdruck, für eine weitere Untersuchung. Diese beiden Beziehungen lassen sich unter dem Begriff der aequitas, dem natürlichen Rechts- oder Richtigkeitsempfinden (aequus est secundum naturam iustus dictus), der sich mit dem des aptum überschneidet, zusammenfassen. Dem Autor wird eine mit der aequitas übereinstimmende voluntas unterstellt.[15] Die voluntas auctoris, die Absicht und der Ausdruckswille des Autors, steht im Mittelpunkt dieser Untersuchung.

Nach Lausberg gibt es für die Interpretation von Texten im Rahmen der literarischen Rhetorik drei verschiedene Möglichkeiten[16]: 1. Bei der philologischen Methode wird nach der voluntas auctoris interpretiert; die Aufdeckung historischer Hintergründe ist dabei eine Hilfsmaßnahme zur Feststellung der voluntas auctoris. 2. Die modernistische Literaturinterpretation deutet die aus der Vergangenheit überlieferten Texte nach dem heutigen ästhetischen und ethischen Empfinden, das sie der voluntas auctoris unterstellt oder auch als ein der voluntas auctoris nicht entsprechendes, aber analoge Gültigkeit beanspruchendes Interpretationsprinzip hinstellt. 3. Die gedankenetymologisch-genetische Interpretation schließlich dispensiert sich vollständig von der Frage nach der voluntas auctoris und macht den kollektiven geistigen Hintergrund unmittelbar der Deutung des Textes dienstbar.[17]

Es ist offensichtlich, daß sowohl bei der zweiten als auch der dritten Methode die Gefahr der Deutungsspekulation naheliegt. Besonders die letzte scheint die bevorzugte Methode des allgemeinen Mystikschrifttums zu sein, und die Gefahr der Fehlinterpretation wird hier noch dadurch erhöht, daß man mit einem Begriff ("Mystik") arbeitet, der nicht klar und eindeutig ist. Für den Zweck dieser Untersuchung kommt daher nur die erste Methode in Frage, und das um so mehr, als es sich bei den Werken Eckharts, wie schon betont, um eine Art der wissenschaftlichen Prosa handelt, um Prosa zwar von höchstem sprachkünstlerischem Range, aber dennoch nicht um Dichtung.

b. Was Dichtung sei, darüber gibt es bekanntlich viele sich einander widersprechende Ansichten, und hier ist nicht der Ort, auf diesen Gelehrtenstreit weiter einzugehen. Wolfgang Kayser mit seiner gemäßigten Definition der Dichtung, der "schönen Literatur", kommt der hier vertretenen Auffassung entgegen:

> So sind zwei Kriterien gewonnen, um aus der Literatur im weiteren Sinne einen engeren Bezirk abzusondern. Das besondere Vermögen solcher literarischen Sprache, eine Gegenständlichkeit eigener Art hervorzurufen, und der Gefügecharakter der Sprache, durch den alles in dem Werk Hervorgerufene zu einer Einheit wird.[18]
>
> Im Gegensatz zur theoretischen Sprache ist die dichterische durch Bildhaftigkeit gekennzeichnet. Sie gibt nicht Meinungen und Erörterungen von Problemen, sondern ruft Welt in dinglicher Fülle hervor. Da sie sich nicht, wie alle andere Sprache, auf eine außerhalb der Sprache vorhandene Gegen-

> ständlichkeit bezieht, sie ja vielmehr erst selber schafft, wird sie alle Sprachmittel nützen, die ihr dabei helfen können.[19]

Nun wäre es allerdings ein grobes Mißverständnis jeglicher Mystik, wollte man unterstellen, daß die mystische Sprache sich nicht auf eine außerhalb der Sprache vorhandene Gegenständlichkeit bezöge, daß sie eine Gegenständlichkeit eigener Art hervorzurufen beabsichtige. Und dazu tritt uns Eckhart noch als Theoretiker entgegen, als Theoretiker nicht nur des mystischen Gegenstandes, sondern auch des mystischen Sprachgebrauchs. Grete Lüers hat diesen Umstand übersehen, wenn sie schreibt:

> Der mystische Geist ist sich des Wortwertes durchaus bewußt; wenn wir auch nirgendwo auf eine theoretische Auseinandersetzung über Wortwahl oder Wortgebrauch gestoßen sind, aus dem Wort selbst müssen wir rückschließend seinen Ursprung erahnen.[20]

Glücklicherweise stehen wir bei Eckhart auf weit festerem Boden, insofern er uns über Begriff und Ursprung des <u>Wortes</u> nicht im Dunkeln läßt, wiewohl auch er "modo loquendi emphatico", wie er sich selbst in der "Rechtfertigungsschrift" ausdrückt,[21] an jener poetisch gehöhten Sprache teilhat, "die das Herz eingibt" und die schon viele Kritiker dazu verführt hat, an mystische Sprachformen uneingeschränkt den Maßstab der Dichtung anzulegen.

c. Zweifellos ergibt sich aus dieser Sicht die Möglichkeit, ja Notwendigkeit eines neuen Verständnisses dessen,

was man die "mystische Metapher" genannt hat, die hier indessen nur insoweit behandelt werden soll, als sie eine der Ausdrucksformen des Eckhartschen glîchnisses ist. Da das glîchnisse zusammen mit der voluntas auctoris hier erst noch zur Untersuchung steht, kann an dieser Stelle nicht näher darauf eingegangen werden. Nur soviel läßt sich jetzt schon sagen, nämlich, daß Eckhart diesen Begriff undifferenziert für Bild, Vergleich, Gleichnis, Metapher bzw. Katachrese verwendet (offensichtlich hat er solchen technischen Einzelheiten keine große Aufmerksamkeit geschenkt, wie er ja auch den vierfachen Schriftsinn recht großzügig handhabt[22]) und daß die überwiegende Mehrzahl der Eckhartschen glîchnisse Vergleiche im strengen Sinne der Rhetorik sind. Es wird also notwendig sein, den Begriff glîchnisse aufzuschlüsseln nach seinen rhetorischen Teilbereichen: 1. Bild, 2. Vergleich und Gleichnis sowie 3. Metapher bzw. Katachrese.[23] Diese drei Bereiche sind ja innerlich verwandt, und man kann sich den einen als aus dem anderen hervorgegangen denken, wobei das Bild und die Metapher die Extreme der darin beschlossenen Ausdrucksmöglichkeiten darstellen. Denn das Bild ist ganz in sich ruhende Form einer--wie auch immer beschaffenen--Gegenständlichkeit, ein Spiegelbild gleichsam im Auge des Künstlers, und hier berühren sich Sprachkunst und darstellende Kunst am engsten. Die Metapher dagegen ist ganz Ausdruckswille gewordene Sprache, das von seiner eigentlichen Gegenständlichkeit abgezogene und auf eine andere, neue, hingewandte

Wort. Vergleich und Gleichnis stehen zwischen beiden als Verbindungsglied und lebendiger Ausspruch eines sich steigernden Ausdruckswillens. Es wird sich zeigen, daß das Eckhartsche Bild im weitesten Sinne der rhetorischen imago bzw. evidentia gefaßt werden muß: "Die evidentia ist die lebhaft detaillierte Schilderung eines rahmenmäßigen Gesamtzustandes durch Aufzählung sinnfälliger Einzelheiten."[24] Die "gewollte" Metapher, die ein verbum proprium (angestammte oder eigentliche Bezeichnung einer Sache) verdrängt, kommt bei der Untersuchung mystischer Texte kaum in Betracht, da die echte mystische Metapher wohl immer eine metaphorische Katachrese ist, d.h. eine "notwendige" Metapher.[25] Die moderne und modernistische Metaphorologie verwenden den Begriff Katachrese im Sinne eines nicht passenden Ausdrucks[26], eines sprachlichen Mißbrauchs[27] oder "für den ungewollt komischen oder falschen Gebrauch von Bildfügungen"[28], mit der Bedeutung also des antiken kakózelon. Ein solcher Gebrauch des Begriffes läßt sich aus der antiken Rhetorik nicht rechtfertigen.[29] Denn von Haus aus ist die Katachrese nicht unbedingt ein vitium (tadelnswürdiger Sprachgebrauch), kann aber durch Mißbrauch dazu werden, wie übrigens auch jede andere rhetorische Form. Hier soll Katachrese durchaus in ursprünglicher Bedeutung gebraucht werden, nämlich im Sinne einer durch einen lexikalischen Mangel der Sprache bedingten und gerechtfertigten Übertragung.

Die antike Metaphorologie ist ganz der Rede und dem Gespräch, also ausgesprochenen Mitteilungsverhältnissen abgewonnen und wird deshalb den Gegebenheiten der wissenschaftlichen Prosa vorzüglich gerecht, wie ja auch die erste liter-

arische Anwendung der Rhetorik in der Antike im *genus legale*, d.h. in der Interpretation von Gesetzestexten--also rechtswissenschaftlicher Prosa--, bestand. Demgegenüber befindet sich die moderne Forschung zur kommunikativen Metaphorik, die sich zudem sehr auf die dichterische Sprache stützt, noch in den Anfängen ihrer Entwicklung. Sie soll hier daher nur insoweit herangezogen werden, als sie wirklich Neues zu bieten hat und geeignet ist, verborgene Zusammenhänge zu erhellen.

d. Eine Untersuchung, die sich mit der Ausdrucksabsicht Eckharts befaßt, hat auch danach zu fragen, wie das Mittelalter sich zum Begriff der Sprache überhaupt stellte. Es sei hier daher kurz auf die Sprachtheorie eingegangen, wie sie zu Eckharts Zeiten im Zusammenhange mit der Kategorienlehre and den Hochschulen vertreten wurde.

Die systematische Auseinandersetzung jener Zeit mit dem Phänomen der Sprache schlug sich in der beachtlichen Literaturgattung der *Tractatus de modis significandi* bzw. *Summae modorum significandi* nieder. Es handelt sich dabei im wesentlichen um erkenntnistheoretisch begründete spekulative Grammatiken oder, in einem näheren Sinne, Bedeutungslehren, in denen das Leistungsvermögen der einzelnen Redeteile auf der Grundlage von drei verschiedenen Bedeutungsweisen, dem *modus essendi*, dem *modus intelligendi* und dem *modus significandi*, untersucht wird.[30]

> Die Differenzierung der Bedeutungsweisen ist zuletzt bedingt durch die Seinsbestimmtheiten und Seinsbesonder-

> heiten (modi essendi), die durch unsere erkennende, die Seinswirklichkeit sich stufenweise erobernde Denkkraft zu Bewußtseins- und Denkinhalten werden. Die Metaphysik oder Seinslehre unterscheidet ein selbständiges, substantielles und ein unselbständiges, akzidentelles Sein, darnach unterscheidet man auch modi significandi essentiales und m. s. accidentales.[31]

In einem modernen Sinne handelt es sich also um eine Mischung von Sprachpsychologie und Sprachlogik; das Mittelalter aber unterschied hier noch nicht.

Das bedeutendste Werk dieser Art ist nach dem Urteil de Wulfs[32] die "Grammatica speculativa" des Franziskaners Johannes Duns Scotus (1266 oder 1274 - 1308), also eines Zeitgenossen Meister Eckharts. Die folgende knappe Skizze des hier wichtigen Kernstückes dieses Werkes geschieht nach der Darstellung und Untersuchung Martin Heideggers.

Grundsätzliche Voraussetzung alles folgenden ist das scholastische Axiom, daß der Gegenstand (modus essendi, die objektive Gegebenheit) nur Gegenstand als Gegenstand der Erkenntnis ist und daß die Erkenntnis (modus intelligendi, in der anima beheimatet, eine Seelenkraft) nur Erkenntnis als Erkenntnis des Gegenstandes ist. Das den Gegenstand bezeichnende Wort (modus significandi) ist Ausdruck einer der anima entspringenden und von der Erkenntnis bestimmten Bedeutungsintention. Erkenntnis und Ausdruckswille sind also Seelenkräfte, und sowohl durch den Ausdrucksakt als auch durch den Erkenntnisakt geschieht etwas mit dem Gegenstand, er erleidet gleichsam die Erkenntnis und die Bezeichnung,

das Wort. Demzufolge wird ein modus intelligendi activus (der Erkenntnisakt als Leistung des Bewußtseins) von einem m. i. passivus (das Erkanntsein als Aspekt des Gegenstandes) unterschieden, desgleichen ein modus significandi activus (der Bedeutungsakt als Leistung des Bewußtseins) von einem m. s. passivus (das Bezeichnetsein als Aspekt des Gegenstandes, die objektive Gegebenheit, insofern sie bedeutungsmäßig erfaßt ist). Daraus folgt, daß die modi essendi, intelligendi passivus und significandi passivus materialiter und formaliter identisch sind; sie stellen nur verschiedene Aspekte des Gegenstandes dar. Dagegen sind die modi essendi, intelligendi activus und significandi activus sowohl materialiter als auch formaliter verschieden, da sie verschiedenen Wesensbereichen angehören, d.h. der objektiven Gegebenheit, dem Bewußtsein und der Sprache.

Dieser kurze Einblick in die Eckhart zeitgenössische Erkenntnis- und Sprachtheorie zeigt deutlich 1. das gegenseitige Abhängigkeitsverhältnis zwischen Gegenstand und Erkenntnis, 2. die Abhängigkeit der Sprache von der bewußten Erfassung der zu benennenden Gegenständlichkeit, und 3. die Abhängigkeit der Wortbedeutung von der Intention, der Ausdrucksabsicht, des Sprechenden. Alle drei Punkte sind für die gegenwärtige Untersuchung wertvoll, weil sie den sprachtheoretisch historischen Hintergrund aufdecken und bestätigen, daß eine Untersuchungsmethode, die einem im Denken Eckharts selbst liegenden Standpunkt maßgebende Gültigkeit beimißt, richtig gewählt ist.

e. Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß für die Eckhartinterpretation nur die an der voluntas auctoris bzw. intentio ausgerichtete und hier mit der philologischen Methode identische Literalexegese in Betracht kommt, weil die zu untersuchenden Texte, wo sie nicht theoretisch sind, selbst Allegoresen darstellen und da es scheint, daß durch die Allegorese weder einer Allegorese noch einer Theorie viel zu gewinnen ist.

Eberhard Winkler hat Eckharts Verhältnis zum vierfachen Schriftsinn untersucht und gefunden, daß Eckhart, wie übrigens die überwiegende Mehrzahl mittelalterlicher Exegeten, sich mit der Auslegung eines zweifachen Sinnes begnügt. Neben der Literalexegese übt er die Allegorese, je nachdem, wie sich der Schrifttext seinen Zwecken am besten dienlich machen läßt.[33] Dieselbe methodologische Freizügigkeit ist dem Kritiker seiner Werke natürlich nicht gestattet, wiewohl Bildhaftes durchaus gedeutet werden soll, indessen nur im Rahmen der von Eckhart selbst in seinen theoretischen Erörterungen ausgedrückten Absicht. Eine solche Teilallegorese ist dann eindeutig Hilfsmittel zur Literalexegese.

f. Schließlich bedarf die Beschränkung dieser Untersuchung auf die deutschen Werke noch einer Rechtfertigung. Es besteht heute kein Zweifel mehr darüber, daß hinsichtlich der wesentlichen Merkmale seines Denkens kein Unterschied zwischen dem "deutschen" und dem "lateinischen" Eckhart vorliegt, ja ein philosophisches Verständnis der deutschen

Werke ist ohne die lateinischen--aufgrund der Art und Weise, wie der Echtheitsbeweis geführt werden muß--gar nicht mehr möglich. Inhaltlich stehen die deutschen Predigten und Traktate unwiderruflich im Schatten der lateinischen Schriften.

Ebenso zweifellos ist es aber, daß die deutschen Werke erheblich anderen Umständen entstammen als die lateinischen, und nach allem, was wir über das Publikum Eckharts in Erfahrung bringen können,[34] ist es sehr wahrscheinlich, daß die Gemeinde der deutschen Predigten kaum Zugang zu den lateinischen Schriften des Meisters gehabt hat. Das Publikum Eckharts befand sich also in der Lage, zum Verständnis einer Predigt ganz auf diese selbst oder höchstens noch auf andere Predigten angewiesen zu sein. Wir haben hier also eine echt rhetorische Situation. Da wir nicht umhin können, Eckhart die Absicht zu unterstellen, sich seinem Publikum völlig mitzuteilen, dürfen wir auch annehmen, daß sich alles nach seiner Meinung zum Verständnis seiner Gedankengänge Notwendige in den deutschen Predigten findet. Wir haben längst gelernt, Eckharts Gedanken zu differenzieren, und wir wissen heute, daß, wiewohl sein Grundgedanke sich in seinen wesentlichen Zügen in jeder einzelnen Predigt findet, dennoch von Predigt zu Predigt eine Verschiebung des Schwerpunktes stattfindet, wie schon von den wechselnden Themen her zu erwarten ist. Aus diesen Gründen halte ich es für gerechtfertigt, die deutschen Werke, immer natürlich unter Berücksichtigung des jeweiligen Echtheitsgrades und der

"Rechtfertigungsschrift" (RS), die ja in allen Zweifelsfällen als letzte Autorität hinsichtlich der Ausdrucksabsicht Eckharts zu gelten hat, als ein in sich geschlossenes Ganzes zum Gegenstand einer Untersuchung wie der vorliegenden zu machen. Denn haben wir es bei den deutschen Werken auch nicht mit Originalen aus Eckharts Hand zu tun, so doch zumindestens mit Zeugnissen eines kollektiven Verständnisses des Meisters, in denen sich, und das hat die kritische Ausgabe bewiesen,[35] sein wesentlicher Ausdruckswille widerspiegelt.

3. Zum Forschungsstand

Wiewohl der hier vorgeschlagene Ansatz neu ist, so ergeben sich doch eine Reihe von Berührungspunkten mit früheren Arbeiten über die Sprache Eckharts und der Mystik bzw. negativen Theologie. Die bisher umfassendste und eingehendste Darstellung der Sprache der deutschen Mystik findet sich immer noch in dem Buch von Grete Lüers, _Die Sprache der deutschen Mystik des Mittelalters im Werke der Mechthild von Magdeburg_, von 1926. Der Titel verrät nicht den vollen Umfang des Werkes, und zwar, insofern die Verfasserin auch auf das Problem der mystischen Sprache im allgemeinen in ziemlicher Breite eingeht; und selbst in dem alphabetischen Register der Metaphorik berücksichtigt sie andere Mystiker und Vertreter der negativen Theologie, u.a. auch Eckhart. Der Wert der Arbeit beruht heute hauptsächlich auf diesem Verzeichnis mystischer Ausdrücke, das es ermöglicht, die geistigen Verbindungen zwischen ver-

schiedenen Mystikern und bis hin zu den Neuplatonikern und der Heiligen Schrift zu erkennen. Die Arbeit steht auf gedankenetymologisch-genetischem Boden und leistet auch so einen Beitrag von bleibendem Wert.

Ein kennzeichnendes Merkmal der Arbeit von Lüers ist der Überschwang der vorkritischen Periode der Mystikforschung. Zwar bedauert die Verfasserin im Vorwort, daß in der Mystikforschung "bisher viel zu sehr mit Allgemeinheiten gearbeitet worden ist", kann sich im darstellenden Teil ihrer Arbeit indessen selbst nicht ganz von dieser Tradition lösen. Immerhin erkennt sie die Notwendigkeit von mehr Beiträgen von "Bausteincharakter" an und möchte ihre eigene Arbeit in diesem Sinne verstanden wissen.[36] Damit leitet sie zu einem neuen Abschnitt der Forschung über.

Lüers arbeitet mit einem deduktiven und sonst völlig ungeklärten Begriff der Mystik.[37] Wieweit vor einem solchen Hintergrund die eigentliche Leistung der Metaphorik überhaupt klar gemacht werden kann, möge dahingestellt bleiben. Auf jeden Fall ist der sich fast zwangsläufig daraus ergebende großzügige Begriff des Metaphorischen,[38] der dazu noch stark an der poetischen Metaphorologie ausgerichtet ist (wie Zitate und Fußnoten reichlich beweisen[39]), für den gegenwärtigen Zweck schon aus arbeitstechnischen Gründen nicht geeignet. Dessenungeachtet hat Lüers in der Ausweitung des vertikal Metaphorischen auf die gesamte Sprache und dessen endgültige Tilgung, wie ich glaube, das Richtige erkannt.[40] Es wird

sich aber zeigen, daß dieser Vorgang mit Eckhart ganz anders gesehen werden muß.

Auf demselben Boden wie die Arbeit von Grete Lüers stehen die beiden bekannten Aufsätze von Josef Quint. Allerdings weist Quint darauf hin, daß derjenige, der sich über Mystik und Sprache äußern wolle, zunächst eine Wesensdefinition sowohl der Mystik wie der Sprache zu geben hätte, stellt aber gleichzeitig mit Bedauern fest, daß es trotz eindringlicher und fortgesetzter Bemühungen bisher noch nicht gelungen sei, eine eindeutige und gültige Begriffsbestimmung der beiden Phänomene zu erreichen.[41] Was nun die Sprache anbelangt, so setzt sich Quint in "Mystik und Sprache" (1953) mit der seinerzeit modernen Sprachwissenschaft auseinander und entschließt sich dann, "den Begriff des Wortfeldes nur in einem vagen und freien Sinne zu verwenden", nämlich innerhalb des "gesamten deutschen Wortschatzes des mystischen Zeitalters den spezifisch mystischen Bezirk als ein umfassendes und innerlich geschlossenes mystisches Wortfeld anzusehen". Im übrigen möchte er zeigen, "in welchen Bezirken der äußeren Sprachform...sich der innere Kampf insbesondere der spekulativen Mystik Meister Eckeharts gegen die innere Sprachform der deutschen Sprache besonders greifbar ausprägt".[42] Damit ist die für Quint charakteristische Stellung im Mystik- und Eckhartschrifttum bezeichnet. Nun hat er seine Ablehnung eines engeren Wortfeldbegriffes überzeugend dargetan; in Anbetracht des Wenigen, das wir über die Sprache jener Zeit und die Anfänge der deutschen Predigt überhaupt wissen,

wird man nicht umhin können, die Grenzen weit zu stecken. Es fragt sich nur, inwiefern ein solcher Wortfeldbegriff arbeitstechnisch brauchbar bleibt. Und die wirkliche Schwierigkeit beginnt doch da, wo innerhalb des Gesamtvokabulars eines Predigers wie Eckhart das "Mystische" vom "Nichtmystischen" zu scheiden ist, was meines Erachtens ohne eine vorherige Ergründung der verbindlichen *voluntas auctoris* nicht gut getan werden kann.

In Ermanglung eines besseren Begriffs der Mystik nimmt auch Quint offensichtlich den konventionellen auf und trägt ihn in Eckhart hinein. Demzufolge muß er das *mýein*[43], die *sigé*[44] und das *árreton*[45] betonen und kommt zu dem nicht überraschenden Schluß von der Gegnerschaft und dem Kampf der spekulativen Mystik gegen die Begrenztheit des sprachlichen Ausdrucks.[46]

Um das zweifelsohne gespannte Verhältnis zwischen Mystiker und Sprache zu erfassen, sollte es indessen nicht nötig sein, sich martialischer Ausdrücke wie "Gegnerschaft" und "Kampf" zu bedienen. Der Mystiker--wie übrigens auch jeder andere Sprachteilnehmer neben, vor und nach ihm--befand sich in der alltäglichen Lage, ein bestehendes und von gewissen Denkinhalten vorgeprägtes Sprachsystem (*langue*) seinem besonderen Ausdruckswillen gefügig machen zu müssen, d.h. sich seine *parole* zu schaffen.[47] Hans Glinz beschreibt diesen Umstand so:

> Die Sprache ist für ihn [den Denkenden] also wie ein riesiges System von Aushilfen, wo stets neue Bedürf-

> nisse durch ständige Anpassung und Umdeutung alter Mittel befriedigt werden, wobei jedoch diese Mittel stets noch Marken ihres alten Zweckes an sich tragen und stets noch nach altem Brauch verbunden werden, so daß schließlich auf einem fast unveränderten, nur etwas erweiterten Grundplan von Möglichkeiten ganz neue Einzelstücke und Gruppen zu ganz neuen Gebilden zusammengefügt werden.[48]

Daß dieses Ereignis bei einem Denker wie Eckhart mit größerer Dringlichkeit und in gesteigertem Maße vor sich geht, soll dabei nicht verkannt werden. Wie auf diesem Wege sonst nicht sprachlich zu erfassende Inhalte erarbeitet werden, hat Quint in seinem früheren Aufsatz sehr eindringlich am Eckhartschen _tertium comparationis_ verdeutlicht.[49] Er unterstreicht die strenggeistige Disziplin und Ökonomie des Vergleichs bei Eckhart gegenüber Tauler und Seuse.

Die Arbeiten von Quint und Lüers zeigen klar, wie bei so anerkanntermaßen unsicheren Voraussetzungen die Gefahr der _petitio principii_ selbst bei einer Darstellung kaum vermieden werden kann. Vielleicht sollte sich die Forschung vorderhand einmal völlig von dem herkömmlichen Begriff der Mystik befreien und ganz unbefangen nach der Eigenart der Texte fragen, die wir "mystisch" nennen, um so auf dem Wege der Induktion zu einem neuen, wissenschaftlichen Begriff der Mystik zu gelangen.

Einen Anfang in diese Richtung machte Rudolf Fahrner schon vor fast einem halben Jahrhundert mit seiner straffen Arbeit _Wortsinn und Wortschöpfung bei Meister Eckehart_. Fahrner mußte sich noch der mühsamen Arbeit unterziehen, den Echtheitsbeweis für die Texte, auf die er sich stützen wollte,

selbst zu erbringen, einer Arbeit, die Josef Quint mit seinem erstaunlichen Werk der kritischen Ausgabe nun aller künftigen Forschung abgenommen hat. Fahrner zeigt ein feines Verständnis für die rhetorischen Verhältnisse, in denen Eckharts deutsche Werke gründen, wenn er sagt:

> Wir kennen aber die Werke Eckeharts nicht, in denen sich dieselben Worte als Erstlinge finden könnten, die in den uns bei der Beobachtung zur Verfügung stehenden Schriften schon als bekannt und altgebraucht auftreten, kennen vor allem die mündlichen Gespräche nicht, die niemals aufgezeichnet wurden und in denen ein Wort geschaffen und zum vielgebrauchten Ausdruck geworden sein kann, längst ehe es zur Schrift gelangte.[50]

Fahrner richtet sein Augenmerk hauptsächlich auf die substantivierten Infinitive. Aus dem Zusammenhang mit der geistlichen und weltlichen Dichtung vor Eckhart erarbeitet er die Eigenart des Eckhartschen Gebrauches, und er folgert, sich auf David von Augsburg beziehend, daß bei Eckhart sich die "geistlichiu betrachtunge" wirklich auf die "geistliche werlt" gerichtet habe und daß seine "neusubstantivierten" Infinitive Früchte dieses Geschehens seien.[51] Fahrner beobachtet eine besondere Bewegtheit, Richtung und Kraft der Sprache Eckharts.[52]

In seinem Aufsatz "Mystik als Grenzphänomen und Existential" weist Joachim Seyppel auf das Mißliche von Mystikdefinitionen hin, um sodann das Verhältnis von Mystik und Dichtung zur Sprache von seinem Thema her zu beleuchten:

> Aber aus Schweigen stößt Mystik--paradox und dialektisch--immer wieder zurück in Sprache, wenn auch widerwillig und anders als die in der Sprache beheimatete Dichtung; Mystik wie Dichtung nimmt dann Sprache nicht mehr, wie sie ist, sondern neugestaltet: Mystik widerwillig, Dichtung enthusiastisch. So wird Sprache Grenzgebiet des Neuen, bisher nicht derart Gesagten.[53]

Seyppel bezieht das Schweigen als "Grenzmittel der Kommunikation" in diese Sicht ein.[54]

In zwei Aufsätzen hat Josef Koch, der Leiter des Herausgeberkollegiums der lateinischen Werke Meister Eckharts, wertvolle Aufschlüsse zum Problem der Analogie bei Eckhart gegeben, die auch vom Standpunkt der deutschen Werke aus nicht übersehen werden dürfen.[55]

Desgleichen gehört die Arbeit Eberhard Winklers, Exegetische Methoden bei Meister Eckhart, zum Rüstzeug der "deutschen" Eckhartforschung, obschon der Verfasser sich hauptsächlich auf die lateinischen Schriftkommentare stützt. Nur auf zwei kurzen Seiten geht Winkler auf die deutschen Predigten ein und schließt:

> In den deutschen Predigten kann kaum noch von Auslegung gesprochen werden. Der Literalsinn wird zwar vorausgesetzt und gelegentlich berührt, aber er spielt faktisch keine Rolle. Meist dient der Text nur als Sprungbrett für allegorische Ausführungen, die um das Thema "Gott und die Seele" kreisen. In der Anwendung der allegorischen Methode verfährt Eckhart sehr großzügig....Die deutschen Predigten zeigen uns in hervorragender Weise den Mystiker Eckhart; von seinem exegetischen Können lassen sie wenig spüren.[56]

Immerhin stellt Winkler dergestalt einen gewissen Eigencharakter der deutschen Predigten sicher.

Hinsichtlich des problematischen Buches von Udo Nix, Der mystische Wortschatz Meister Eckharts im Lichte der energetischen Sprachbetrachtung,[57] verweise ich auf die vernichtenden Besprechungen dieser Arbeit durch Kurt Ruh[58] und Josef Quint[59].

Schließlich sei hier noch das Buch von Ingeborg Degenhardt, Studien zum Wandel des Eckhartbildes, erwähnt. Neben der kritischen Gesamtausgabe gehört es zu den unentbehrlichen Werkzeugen der Eckhartforschung. Die Verfasserin erhebt keinen Anspruch darauf, alle Beurteilungsstandpunkte aufgezählt zu haben.[60] Es ist ihr meines Erachtens aber gelungen, die Schwerpunkte des Wandels in der Eckhartbeurteilung im richtigen Lichte herauszustellen. Nun lassen sich die verschiedenen Forschungsansätze endlich überschauen. Das Buch ist eine wertvolle Orientierungshilfe. Degenhardts abschließendes Urteil ist aller kommenden Eckhartforschung zur Warnung gesprochen:

> So ist nicht alles ehrliches Bemühen um den historischen Eckhart, und der geschichtliche Wandel ist nicht so zu verstehen, als habe es nur eine Vorwärtsbewegung zu einem objektiven und mittelaltergemäßgen Eckhartbild gegeben. Häufig änderte sich mit dem Wandel nur die Art, ihn mißzuverstehen.[61]

KAPITEL II

DER IN DEN DEUTSCHEN WERKEN ENTWICKELTE SPRACHBEGRIFF IN SEINEN GRUNDZÜGEN DARGESTELLT

1. Vorbemerkung

Zum Verständnis von Eckharts Sprachbegriff ist es notwendig, zunächst einen kurzen Blick auf seine Lehre vom Sein und der Schöpfung zu werfen. In seiner Metaphysik (Seinslehre) zeigt Eckhart sich ganz als Scholastiker, jedoch mit einem wesentlichen, wenn auch kaum merklichen Unterschied. Dieser Unterschied tritt klar hervor, wenn man Eckharts Auffassung vom Sein mit der etwa des Thomas von Aquin vergleicht.[1] Sowohl für Thomas als auch für Eckhart ist Gott[2] das schlechthin Seiende, von dem alles andere Seiende--also auch der Mensch--sein Sein und alles, was damit zusammenhängt, auf analoge Weise erhält.[3] Während jedoch bei Thomas den Kreaturen das Sein gleichsam zu eigen gegeben wird, so daß dem kreatürlichen Sein innerhalb der Grenzen der irdischen Existenz Selbständigkeit zukommt, lehrt Eckhart: "Wan, wer bekennet wârheit, der weiz, daz got, der himelsche vater, dem sun und dem heiligen geist gibet allez, daz guot ist; aber der crêatûre engibet er kein guot, sunder er verlîhet ez ir ze borge."[4] Nach Eckhart also wird den Kreaturen auch das Sein, das höchste Gut, nur geliehen, aber nie zu eigen gegeben. Nun könnte man einwenden, daß zwischen der Schenkung

auf Lebenszeit bei Thomas und der lebenslänglichen Leihgabe Eckharts kein wesentlicher Unterschied bestünde, und umso weniger, als ja beide Denker übereinstimmend den Adel des Menschen in seiner Gottebenbildlichkeit sehen und die Ethik als die Lehre von der Rückkehr des Menschen zu Gott betrachten.[5] Folgen wir Eckhart daher etwas weiter: "Got der hât wol genüegede und lust gegozzen in die crêatûren; aber die wurzel aller genüegede und daz wesen aller lust daz hât got aleine in im selben behalten....dar umbe, daz er uns aleine ze im haben wil und ze niemanne anders."[6] Die Kreatur ist sozusagen nicht autonom; Gott erhält sie in einem Zustande seinsmäßiger Abhängigkeit, um sie--und das gilt nun außschließlich für die Kreatur Mensch--auf sich zurückzulenken.

Indessen hätte Thomas Eckhart auch darin noch folgen können, kaum aber in diesem:

> Dû maht wol enpfâhen die gâbe des heiligen geistes oder die glîchnisse des heiligen geistes, aber ez enblîbet dir niht, ez ist unstaete. Ze glîcher wîs, als dâ ein mensche rôt wirt von schame und bleich, daz ist im ein zuoval und vergât im. Aber der mensche, der von natûre rôt und schoene ist, dem blîbet ez alwege. Alsô ist dem menschen, der dâ ist der eingeborne sun: dem blîbet der heilige geist wesenlîche.[7]

Bei Thomas, dessen theologisches System nicht an der Unanfechtbarkeit des Dogmas rüttelt,[8] erfolgt die Rückkehr des Menschen zu Gott durch die herkömmlichen Mittel des Glaubens und der Kirche, wobei natürlich die Urdistanz von Schöpfer zu Kreatur auch über die irdische Existenz hinaus gewahrt bleibt. Eckhart

hingegen unterscheidet zunächst zwei Stufen des menschlichen Daseins, oder besser gesagt, er unterscheidet ein Dasein von einem Sein.[9] Auf das Dasein bezieht sich der erste Teil des chiastisch zweiteiligen Vergleiches. Die Röte ist in diesem Falle an die Scham gebunden, sie kommt und geht mit dieser. Das simile[10] dieses Teilvergleiches ist demnach die Ursächlichkeit, der Folgezusammenhang von Ursache und Wirkung. Der Mensch empfängt die göttliche Gabe, den Heiligen Geist,[11] nur bedingt und in ständiger Abhängigkeit von Gott. Dieses Verhältnis beschreibt Eckhart in seiner lateinischen Auslegung zu Eccli. 24,29: "Und so zehrt es [das Geschöpf] immer (von Gott), insofern es hervorgebracht und geschaffen ist, hungert jedoch immer, weil es nie aus sich ist, sondern (immer) von einem andern."[12] Der Weg zurück zu Gott aus diesem Dasein ist hier ein mittelbarer und unterscheidet sich kaum von dem bei Thomas implizierten. Ein gut Teil der "Rede der underscheidunge" bezieht sich auf diesen Fall.

Im anderen Teil des Vergleiches hingegen ist die Röte naturgegeben, ein wesentlicher Bestandteil. Das simile ist hier also die wesentliche Einigung, wenn nicht gar die Identität.[13] Dem Menschen eröffnet sich die Möglichkeit, durch die Gottessohnschaft des einzigen wahren Seins, also auch der "wurzel aller genüegede und des wesens aller lust" teilhaftig zu werden, denn "die wurzel der gotheit die sprichet er alzemâle in sînen sun".[14]

Während Eckhart also einerseits dem Menschen als Kreatur das Sein nicht in dem Maße zuspricht wie Thomas, zeigt er andererseits einen Weg, auf dem der Mensch das sonst nur geliehene Sein im Dasein auch wesentlich erwerben und damit des wahren, wurzelhaften Seins Gottes unmittelbar teilhaftig werden kann. Stark vereinfacht könnte man hier von einer Überwindung der Kreatürlichkeit im Bereich der irdischen Existenz, des Daseins, sprechen. Eckharts Seinsbegriff geht demnach tatsächlich viel weiter als der des Thomas, wenn auch auf Kosten des Daseins, dem alle Selbständigkeit abgesprochen wird.[15] Und in diesem Begriff eines wurzelhaften Seins gründet Eckharts gesamtes Denken, insbesondere auch sein Sprachbegriff.

2. Das göttliche Sprechen

> Got ist ein wort, ein ungesprochen wort. Augustînus sprichet: "alliu diu schrift ist îtel. Sprichet man, daz got ein wort sî, sô ist er gesprochen; sprichet man, daz got ungesprochen sî, sô ist er unsprechelich." Sô ist er aber etwaz; wer kan diz wort sprechen? Daz entuot nieman, dan der diz wort ist. Got ist ein wort, daz sich selben sprichet....Got ist gesprochen und ist ungesprochen. Der vater ist ein sprechende werk, und der sun ist ein spruch würkende.[16]

Diese Sätze führen uns in den Mittelpunkt des Eckhartschen Begriffes vom göttlichen Sprechen, lassen aber auch die Verständnisschwierigkeiten ahnen, vor die sie Eckharts aller Wahrscheinlichkeit nach nicht an Augustinus und Thomas geschulte Zuhörerschaft gestellt haben mögen. Denn offensichtlich ist

der Sinn des Ausdrucks "wort" hier doppeldeutig und fließend, und nichts stünde dem Ausdruckswillen Eckharts mehr entgegen, als wenn man hier einfach "wort" durch "Logos" ersetzte. Selbst der Umstand, daß wir es mit einer Anspielung auf den Beginn des von Eckhart besonders geschätzten Johannesevangeliums zu tun haben, ändert nichts an dieser Sachlage, weil rhetorisch gesehen die Dinge dort keinesfalls eindeutiger liegen, im Lateinischen und Griechischen ebenso wenig wie im Deutschen.

Daß der Ausdruck "wort" hier nicht reiner philosophisch-theologischer Begriff ist, erhellt schon aus dem diesem Zitat unmittelbar voraufgehenden Satz, "waz klârheit an götlîcher natûre sî, daz ist unsprechelich", und der von Quint dazu angemerkten Parallele, "Nû sprichet ein meister von der êrsten sache, daz si sî oben wort". Zwar handelt es sich dabei um Verneinungen der Sagbarkeit des Göttlichen, doch beziehen die Ausdrücke "unsprechelich" und "oben wort" ihre semantische und syntaktische Ausdruckskraft dessenungeachtet aus der Sagbarkeit, und das im Zitat folgende "Got ist ein wort, ein ungesprochen wort" ist aus diesem Grunde nicht frei von einer starken Mitbedeutung im Sinne des sprachlichen Wortes. Das eigenwillige Augustinuszitat mit seinem eigenen schwebenden Sprachgebrauch sowie die Fügungen "ein wort" und "diz wort" können diesen Umstand nur bekräftigen. Wir haben es hier ohne Zweifel mit einer eigenartigen Mischung von "logos" und "Logos" zu tun, die sich vielleicht jeder weiteren Bestimmung widersetzt. Man gewinnt den Eindruck, als wolle Eckhart hier

vor Augen führen, woher der Begriff des ewigen Wortes bezogen werde. Wir wohnen gleichsam der Schöpfung eines Begriffes bei.[17]

Was dem obigen Zitat noch folgt, läßt nun vollends keinen Zweifel am bewußt metaphorischen Charakter des Ausdrucks "wort":

> Swaz in mir ist, daz gât ûz mir; sô ich ez joch gedenke, sô offenbâret ez mîn wort und blîbet doch inne. Alsô sprichet der vater den sun ungesprochen und blîbet doch in im. Ich hân ez ouch mê gesprochen: gotes ûzganc ist sîn înganc.

Von hier aus fällt es leicht, den gesamten zweischichtigen Vergleich zu entschlüsseln, wiewohl das simile "selbstgenügsames Schweigen" in Anbetracht der um seinetwillen verausgabten Sprache etwas merkwürdig anmutet. Immerhin ist die Leistungsfähigkeit der Sprache schlagend unter Beweis gestellt worden. Gott "ist mê ein swîgen dan ein sprechen", zitiert Eckhart Augustinus an anderer Stelle[18] beifällig; tatsächlich hat Eckhart im obigen jedoch weit mehr von Gott angedeutet.

"Got ist ein wort, daz sich selben sprichet." Dies ist sozusagen der Gesamtaspekt des göttlichen Sprechens und, wie sich zeigen wird, ein metaphorischer Gesamtaspekt des Göttlichen überhaupt.[19] Indessen entfernt sich Eckhart mit diesem Satz schon wieder aus der Nähe der reinen Begrifflichkeit jenes anderen, "Got ist ein wort, ein ungesprochen wort", und deutet hin auf die irdischen Verhältnisse, von denen er ausgegangen ist und aus denen er den Menschen heraus-

führen möchte. Das Paradoxon wird zugunsten der anagogischen Absicht und anhand seines kreatürlichen Bezuges aufgelöst. Nun ist ein sich selbst sprechendes Wort einerseits nicht weniger paradox als ein ungesprochnes Wort, andererseits liegt darin jedoch ein deutliches Zugeständnis an das menschliche Vorstellungsvermögen. Das menschliche Denken und Sprechen als Ursprung des Begriffes "Wort" werden gleichsam bejaht.

Dergestalt sind wir vorbereitet auf einen weiteren "niderval",[20] nämlich auf die Darstellung des göttlichen Prozesses als Schöpfung durch das Geburtsmotiv: "Der vater ist ein sprechende werk, und der sun ist ein spruch würkende." "Des vaters sprechen ist sîn gebern, des sunes hoeren ist sîn geborn werden."[21] Hier weitet Eckhart den Begriff des göttlichen Sprechens auf ein vollständiges rhetorisches Grundverhältnis aus, immer natürlich paradox und metaphorisch, um im folgenden über die Trinität fortzuschreiten und das Bild des Göttlichen mit der gesamten Schöpfung abzurunden: "Daz ist wâr: got ensprach nie dan einez. Sîn spruch enist niht dan einez. In dem einen spruche sprichet er sînen sun und den heiligen geist mite und alle crêatûren und enist niht dan ein spruch in gote."[22] Durch die Betonung der Ein-heit und durch die Fügung "in gote" werden wir zum Ausgangspunkt des ganzen Gedankenganges zurückgeführt. Auf die Verknüpfung des Heiligen Geistes mit dem Seinsbegriff bei Eckhart wurde bereits hingewiesen.[23] Man wird das göttliche Sprechen demnach als Seinsmitteilung, als spontane Gliederung des Gött-

lichen zu einem göttlichen Seinsgefüge gemäß der oben dargelegten zwei Seinsweisen[24] ansehen dürfen.

3. Das kreatürliche Sprechen

Mit der Setzung des kreatürlichen Seins ist für Eckhart auch die Sprache, die Sagbarkeit dieses Daseins, gegeben. Das in dieser Hinsicht am biblischen Schöpfungsbericht und vielleicht auch an heidnischen Schöpfungsmythen ausgerichtete mittelalterliche Denken kennt keinen vorsprachlichen Zustand außer dem göttlichen Sein. Man knüpfte an die Aristotelische Sprachlogik an, und nach Grabmann[25] wurden schon in der Patristik, namentlich im Anschluß an die Berichte der Genesis, Erörterungen über die Entstehung der Sprache, Ursprache usw. angestellt. Es ging im wesentlichen um die Schaffung einer allen Mißdeutungen entrückten Terminologie zum Ausdruck der damals heiß umstrittenen christologischen und trinitarischen Wahrheiten.

Doch faßt Eckhart den Begriff des geschöpflichen Sprechens, in konsequenter Fortentwicklung der Metaphern "sprechen" und "wort", viel weiter als bloß die menschliche Sprache. "Alle crêatûren sint ein sprechen gotes. Daz selbe, daz mîn munt got sprichet und offenbâret, daz selbe tuot des steines wesen, und verstât man mê an den werken dan an den worten."[26] "Der niht dan die crêatûren bekante, der endörfte niemer gedenken ûf keine predige, wan ein ieglîchiu crêatûre ist vol gotes und ist ein buoch."[27] Dieser Hochschätzung der

Kreatur als seinsmäßigem Zeugnis der Gottheit steht--in derselben Predigt, aus der das erste Zitat stammt--jener andere Satz gegenüber: "Alle crêatûren wellent got sprechen in allen irn werken; sie sprechen alle, sô sie nâhest mügen, sie enmügen in doch niht gesprechen. Sie wellen oder enwellen, ez sî in liep oder leit: sie wellent alle got sprechen, und er blîbet doch ungesprochen."[28] Der scheinbare Widerspruch[29] löst sich jedoch im Lichte einer anderen Stelle: "Alle crêatûren, in dem, daz sie sint, dâ sint sie als ein niht; swenne sie überschinen werdent mit dem liehte, in dem sie ir wesen nement, dâ sint sie iht."[30] Die Kreatur, die ja von Gott als Ausdruck seiner göttlichen Natur "gesprochen" worden ist und dergestalt zum Bestand des göttlichen Seinsgefüges gehört, darf nicht außerhalb dieser Beziehung gesehen werden. Die sich ihrer selbst unbewußte Kreatur, und wenn sie vom Menschen in ihrem wahren Bezuge erkannt wird, "spricht", d.h. offenbart, Gott, analog dem göttlichen Sprechen.[31] Denn so, wie sie von Gott "gesprochen" (d.h. geschaffen) wurde, so "spricht" (d.h. bezeugt) sie nun ihrerseits Gott, aber nur, wie sich sogleich zeigen wird, im Rahmen der bewußten Erkenntnis.

Innerhalb des kreatürlichen Sprechens stellt das menschliche Sprechen einen Sonderfall dar. Zunächst trifft auf den Menschen natürlich alles von der Kreatur im allgemeinen Gesagte zu. Darüber hinaus aber hat der Mensch durch Denken und Sprache die Fähigkeit, kreatürliches Sein irgendwie zu "nemen",

auch in seinsmäßiger Absonderung und Bezugslosigkeit zu sehen oder gar abstrakte Bezüge zu stiften.[32] Eckhart befaßt sich mit dem menschlichen Sprechen nur, insofern es sich auf Gott bezieht. Als beseeltes Wesen nimmt der Mensch innerhalb der Schöpfung eine Stellung eigener Art ein, indem die Seele (anima) mit ihren Kräften (z.B. mit der oben erwähnten Erkenntnis und mit der Ausdrucksabsicht[33]) eine bewußte Verbindung zwischen Zeit und Ewigkeit herzustellen imstande ist.

> Dâ diu sêle ir natiurlîch geschaffen wesen hât, dâ enist kein wârheit.[34]
>
> Diu sêle ist geschaffen als in einem orte zwischen zît und êwicheit, die sie beide rüerende ist. Mit den obersten kreften rüeret si die êwicheit, aber mit den nidersten kreften rüeret si die zît.[35]
>
> Mit den obersten kreften rüeret die sêle got; dâ von wirt si gebildet nach gote. Got ist gebildet nâch im selben und hât sîn bilde von im selben und von niemanne mê. Sîn bilde ist, daz er sich durchkennet und al ein lieht ist. Swenne in diu sêle rüeret mit rehter bekantnisse, sô ist si im glîch in dem bilde.[36]

Es ist hier nicht der Ort, auf die Begriffe "sêle" und "bild" bei Eckhart weiter einzugehen. Soviel wird indessen klar geworden sein, daß die Seele ein Spiegelbild des göttlichen Seinsgefüges darstellt und letzten Endes dazu bestimmt ist, das Göttliche als das ihr urangestammte Wesen zu erkennen. Den Menschen auf diesen Weg zu bringen ist Eckharts ganze Absicht. Zu diesem Zwecke jedoch muß er sich einer Sprache bedienen, die seinsmäßig ihren mittelbaren Ursprung zwar

in dem einen, ungeteilten göttlichen Sein hat, ihre "gewortete" Gestalt aber dem thematischen[37] Erkennen und Denken der auf das Irdische gerichteten unteren Seelenkräfte verdankt.

> Wort habent grôze kraft unde habent daz von dem ûzbruche des êwigen wortes.[38]
>
> Die meister sprechent, weder bezzer sî: kraft der kriuter oder kraft der worte oder kraft der steine? Elliu wort hânt kraft von dem êrsten worte. Aber der unnutz und diu manigvalikeit der worte entedelt die kraft.[39]

Mithin ist das menschliche Sprechen ein Phänomen des Daseins. Die Sprache nennt, sie ruft Namen auf. Gott aber "ennante sich niht in der zît",[40] und es erhebt sich die Frage, wie er sprachlich zu erfassen, zu bezeichnen ist. Zwar sind wir um ein Wort nicht verlegen, denn "'Got', der name ist der allereigenlîcheste name gotes",[41] und auch "sint uns die namen erloubet, dâ mite in die heiligen genant hânt und die got in irn herzen alsô gewîhet und übergozzen hât mit götlîchem liehte".[42] Darüber hinaus läßt sich die Statt der Seele jedoch nicht nennen: "Daz man ir niht ennennet, dâ mite ist sie genant."[43] "Allez daz wort, daz wir von ir gesprechen mügen, daz ist mê ein lougen, waz got niht enist, dan ez sî ein verjehen, waz er sî."[44]

Die einzige Aussage, die sich von Gott machen läßt, ist, daß er ist.[45] Die Fülle der schöpfungsmäßigen Seinsbezüge, auf die es Eckhart bei seiner anagogischen Absicht ankommt, läßt sich dagegen nur andeuten, anhand des Sinnlichen bezeichnen. "Alleine ez wunderlîche lûte, wir müezen sprechen nach unserm sinne."[46] "Es ist ein lere an der natur, unnd duncket mich gar billich, das man gott mitt gleichnuß muoß

beweisenne, mitt disem unnd mit dem."[47] Indessen ist auch hier das Kreatürliche nicht sich selbst überlassen; auch das gleichnishafte Sprechen bedarf eines Richtmaßes:

> Ich sprach einest: swaz eigenlich gewortet mac werden, daz muoz von innen her ûz kommen und sich bewegen von innerer forme und niht von ûzen hêr in komen, mêr: von inwendic sol ez her ûz komen. Daz lebet eigenlîche in dem innersten der sêle. Dâ sint dir alliu dinc gegenwertic und inner lebende und suochende und sint an dem besten und an dem hoehsten.[48]

Daß es sich bei diesen Worten Eckharts nicht etwa um ein romantisches Dichterbekenntnis handelt, sondern um lapidare Theologie, darf nach dem oben über die Seele Gesagten keinem Zweifel unterliegen.[49] Dieser Ausspruch zeigt am deutlichsten die Verwurzelung der daseinsmäßigen Sprache im göttlichen Sein und weist uns über die Seinsweise des Daseins und des daran gebundenen menschlichen Sprechens hinaus.

4. Das göttliche Gespräch

Auch das aus dem Innersten der Seele gesprochene Wort ist behaftet mit der Unterschiedenheit und dem Teilcharakter seines daseinsmäßigen Ursprungs und kann dem ewigen Wort deshalb nicht genügen. Das menschliche Sprechen steht dem allgemeinen kreatürlichen Sprechen darin nach, daß der Sprache bedeutungsmäßig ein Sein abgeht.[50] Das einzelne Wort als mittelbarer Ausdruck eines Daseienden steht zwischen Dasein und Sein, unfähig einer vollgültig analogen Beziehung zum Sein, wie sie das Daseiende selbst zum Seienden besitzt.

Denn als Nennung eines Daseienden ist es zugleich Verneinung aller anderen. Es bezieht sich nicht auf das Sein schlechthin, sondern auf ein unterschiedenes Sein. "Dar umbe ist ez vil mê: swîgen von gote dan sprechen."[51] Dennoch will auch der Mensch Gott sprechen, "sô er nâhest mac".

Wir haben bislang das menschliche Sprechen als das einseitige Sprechen des Menschen von Gott kennengelernt. Indessen beruhen sowohl das göttliche Sprechen als auch das kreatürliche auf Gegenseitigkeit, und es zeigt sich, daß nach Eckhart der Mensch mit seiner Sprache eigentlich außerhalb dieses göttlichen Gespräches steht--oder, besser gesagt, dazwischen; denn das menschliche Sprechen ist nicht wie das allgemein kreatürliche Sprechen ein ungestörtes Echo oder Spiegelbild des göttlichen Sprechens. Das menschliche Wort nimmt nicht ohne weiteres an dem metaphorischen Wortwechsel oder Gespräch Gottes mit sich selbst teil. Um nun seinerseits an diesem "Gespräch" teilnehmen und somit seinem kreatürlichen Verlangen Genüge tun zu können, muß der Mensch zunächst lernen, das ewige Wort zu hören. Das Verstummen, das Schweigen, dem wir schon zu Anfang dieses Gedankenganges begegnet sind, ist dazu die erste Voraussetzung. Der Mensch muß lernen, sich des Daseins zu entschlagen, aller Dinge und auch Gottes als Begriff ledig zu stehen und sich auf sein eigenes, bloßes Sein zu besinnen.

> Driu dinc sint, diu uns hindernt, daz wir niht enhoeren daz êwige wort. Daz êrste ist lîplicheit, daz ander

> manicvalticheit, daz dritte ist zîtlicheit. Haete der mensche disiu driu dinc übergangen, sô wonete er in êwicheit und wonete in dem geiste und wonete in einicheit und in der wüestunge, und dâ hôrte er daz êwige wort.[52]

Denn "daz êwige wort ist daz mittel und daz bilde selbe, daz dâ ist âne mittel und âne bilde, ûf daz diu sêle in dem êwigen worte got begrîfe und bekennet âne mittel und âne bilde."[53]

Der Mensch überwindet das kreatürliche Sein, das Dasein, und mit dem Hören des ewigen Wortes steht er bereits auf der Stufe des wurzelhaften Seins, d.h. des Seins, ist in das metaphorisch rhetorische Grundverhältnis einbezogen, gehört zum selbstbewußten Bestand des spontanen und autonomen göttlichen Seinsgefüges. Die darin beschlossene Gottessohnschaft verdeutlicht Eckhart anhand einer seiner schönsten und treffendsten Vergleiche:

> Hie hân ich êwiclîche geruowet und geslâfen in der verborgenen bekanntnisse des êwigen vaters, inneblîbende ungesprochen. Uz der lûterkeit hât er mich êwiclîche geborn sînen eingebornen sun in daz selbe bilde sîner êwigen vaterschaft, daz ich vater sî und geber den, von dem ich geborn bin. Ze glîcher wîs, als ob einer stüende vor einem hôhen berge und ruofte: "bistû dâ?" der gal und der hal ruofte wider: "bistû dâ?" Spraeche er: "kum her ûz!" der gal spraeche ouch: "kum her ûz!"[54]

Hier, im göttlichen Lichte, spricht das ewige Wort der Seele das Leben ein, d.i. das wurzelhafte Sein, "dâ wirt diu sêle lebende und widersprechende in dem worte".[55] So soll der Mensch "bî dem worte sîn ein bîwort"; das ist es, was Eckhart in allen seinen Predigten meint.[56] Der Weg dahin führt über

das "abescheln" und "abescheiden" alles Kreatürlichen, Daseienden, auf daß "der mensche von gnâden werden müge, daz got ist von natûre, und dâ mite der mensche aller glîchest stande dem bilde, als er in gote was, in dem zwischen im und gote kein underscheit was, ê daz got die crêatûren geschuof".[57] "von gnâden" aber heißt hier nichts anderes als analog.[58] Auf die schlechthinnige Gegebenheit dieses ganzen "Vorganges" wurde bereits hingewiesen.[59] Eckhart "entbloezet und entdecket" gleichsam nur den Bestand des göttlichen Seinsgefüges, dessen dynamischer Aspekt eben das göttliche Gespräch bzw. die Gottesgeburt ist.

Eckhart betont die Gegenseitigkeit der Beziehung: "Got der wirt, dâ alle crêatûren got sprechent dâ gewirt got."[60] Denn "swenne sie überschinen werdent mit dem liehte, in dem sie ir wesen nement", sind die Kreaturen ja "iht" und können Gott "sprechen". Auf die Kreatur Mensch angewandt und in Begriffen der zeitgenössischen Sprachphilosophie ausgedrückt, bedeutet das, daß Gott nur "Gott" als Gegenstand der menschlichen Gotteserkenntnis ist. Die Frage, was das, was wir "Gott" nennen, ohne diese Erkenntnis ist, kann nicht beantwortet werden, da es für einen hypothetischen modus essendi keinen modus intelligendi und folglich auch keinen modus significandi gibt. An diesem Punkte enden Erkenntnis und Sprache. Hier setzt das Erlebnis der Einigung, der unio mystica, ein, das bei Eckhart aber ein rein intellektuelles ist. In der Quaestio "Utrum in Deo sit idem esse et intelligere" legt Eckhart dar,

daß Gott (d.h. die Gottheit) nicht seiend genannt werden könne, da selbst unser Begriff des Seins irdisch bedingt (be-dingt) sei. In Gott seien Sein und Denken dasselbe, da wir ihn nur denkend erfassen können.[61]

Dergestalt ist der Eckhartsche Sprachbegriff zweischichtig. Das göttliche Seinsgefüge in seinem dynamischen Aspekt erhält seine Bezeichnung als "sprechen" und "wort" aus dem kreatürlichen Bereich. Die einwortige göttliche Sprache wird zur wesentlichen erklärt, in deren Lichte nun die menschliche Sprache als Phänomen des Daseins erkannt wird. Andersherum könnte man auch sagen, daß die menschliche Sprache bei Eckhart im Schatten ihrer eigenen Metaphern[62] steht. Auf Gott bezogen hat diese dem tmematischen Erkennen entsprungene und der "eigenschaft" verhaftete Sprache keine unmittelbare Aussagekraft, denn er ist ohne "underscheit", und keine kreatürliche Eigenschaft vermag ihn hinreichend zu bezeichnen. Das sprachliche Wort bezieht seine Kraft aus dem ewigen Wort, insofern es ein Daseiendes als Ding, Eigenschaft oder Beziehung nennt, ein Daseiendes, das seinerseits im Verhältnis der Analogie zum Seienden steht. Sprache ist bei Eckhart also Daseinsnennung und als solche mittelbare Seinsbezeichnung, und in diesem Sinne kommt ihr eine anagogische Funktion zu. Es ist dabei aber zu beachten, daß die Sprache bei Eckhart gleichsam rückwärts gerichtet ist, zurück auf das Daseiende und nur durch es auf das Sein, das ewige Wort.

KAPITEL III

DAS glîchnisse MEISTER ECKHARTS IM LICHTE SEINES SEINS- UND SPRACHBEGRIFFES

1. Das dialektische Problem bei Eckhart

Es hat sich soeben gezeigt, daß der Sprachbegriff bei Eckhart ein Aspekt des Seinsbegriffes ist. Den Weisen des Seins entsprechen Weisen des Sprechens, die--gleich den Weisen des Seins--im Verhältnis der Analogie zueinander stehen. Innerhalb des weiteren Sprachbegriffes ist der Sonderfall des geworteten menschlichen Sprechens als Phänomen der Seinsweise des Daseins erkannt worden. Gemäß dieses engeren Sprachbegriffes hat die Sprache im Hinblick auf Gott über die geweihten Namen und das Prädikat "ist" hinaus keine unmittelbare Nenn- und Aussagekraft. Die menschliche Sprache benennt gleichsam nur die der Schöpfung zugewandte Seite des Göttlichen, erfaßt das Göttliche nur in seiner jeweiligen Vereinzelung und Vereigenschaftlichung, in seinen daseinsmäßigen Wechselbezügen. Da das Göttliche aber auch in dieser Gestalt unendlich und ewig ist, insofern dem göttlichen Seinsgefüge weder zeitlich noch räumlich Grenzen gesetzt sind, die menschliche Sprache hingegen an die Vorstellungen von Raum und Zeit gebunden, kann es nie zu einer sprachlichen, verstandesmäßigen Summe des Göttlichen kommen. Das Göttliche als Ganzes, als All, ist schlechterdings unvorstellbar, weil logisch unmöglich.[1]

Solcher Art also ist das Ausdrucksmittel, das Eckhart bei seiner anagogischen Absicht und seiner wissenschaftlichen Arbeit, die bei ihm ja beide unlösbar miteinander verbunden sind, wie schon Adolf Lasson erkannte,[2] zur Verfügung steht. Durch sein eigenes Wirken sucht Eckhart der dem Menschen im Rahmen der Schöpfung zukommenden Aufgabe zu genügen, nämlich alles Daseiende in der vernünfticheit mit dem Sein wiederzuvereinigen,[3] d.h. die wahre Natur des göttlichen Seinsgefüges zu erkennen.[4] Demnach geht es Eckhart nicht um das, was sich innerhalb des Bereiches der geschöpflichen Existenz abspielt, um daseinsmäßige Wechselbezüge, sondern um schöpfungsmäßige Seinsbezüge, um das Verhältnis des Endlichen zum Absoluten. Käte Oltmanns hat diesen Sachverhalt klar herausgestellt: "E. redet von einem dialektischen Tatbestand....Sie [die Dialektik] tritt auf im Verhältnis des Endlichen zum Absoluten, und vorzüglich da, wo dies Verhältnis konkret in Erscheinung tritt: im Weg des Menschen zu Gott."[5]

Daß es sich bei Eckhart um echte Dialektik handelt,[6] mag aus den folgenden Sätzen erhellen: "Ich spraeche als unrehte, als ich got hieze ein wesen, als ob ich die sunnen hieze bleich oder swarz. Got enist weder diz noch daz."[7] Und:

> Es ist ein lere an der natur, vnnd duncket mich gar billich, das man gott mitt gleichnuß muoß beweisenne, mitt disem vnnd mit dem. dannocht ist er weder diß noch das, vnd doran benueget den vater nit, er ziehe wider in die erstekeit, in das innerste, in den grund vnnd in den kernen der vetterlicheit, da er ewigklich ist

> inne gewesen in im selber in der vatterschaft vnnd da er gebraucht sein selbs in dem, der vatter als der vatter sein selbs in dem einigen ein. Hie seind alle graß bletlein vnd holtz vnd stein vnd alle ding ein. Diß ist das aller best, vnd ich han mich darinn vertoeret. Darumb: alles, das die natur geleisten mag, das schüsset sy darzuo, das stürzet in die vatterschafft, das sy ein sey vnd ein sun sey vnd entwachse allem dem andern vnd al ein sey in der vaterschafft, vnd ob sy nit ein moege gesein, das sy doch gleychnuß sey des einen.[8]

Diese wenigen Sätze umreißen den dialektischen Sachverhalt ("Got enist weder diz noch daz", und dennoch muß er "mitt disem vnnd mit dem" bewiesen werden) bei Eckhart und das anagogische Problem (wie kann diese Widersprüchlichkeit glaubwürdig aufgelöst werden?), in dessen Mittelpunkt das glîchnisse steht. Sie deuten aber auch, wie sich herausstellen wird, die Lösung an.

2. Die rhetorische Aufschlüsselung des glîchnisses

Es wurde oben darauf hingewiesen, daß Eckhart den Ausdruck daz glîchnisse in einem umfassenden Sinne verwendet, und es wurde vorgeschlagen, den Begriff--aus rein arbeitstechnischen Gründen--nach seinen rhetorischen Teilbereichen aufzuschlüsseln.[9]

Zunächst sei festgestellt, was das Eckhartsche glîchnisse rhetorisch gesehen nicht ist. Das glîchnisse ist keine allegoria. Es gibt zwei Realisierungsweisen der Allegorie, nämlich einerseits die vollkommene Allegorie (tota allegoria), in der keine lexikalische Spur des Ernstgedankens zu finden

ist, und anderseits die unvollkommene Allegorie (permixta apertis allegoria), in der ein Teil der Äußerung lexikalisch sich auf der Ebene des Ernstgedankens befindet.[10] Daß das glîchnisse keine vollkommene Allegorie ist, bedarf keiner weiteren Erklärung. Aber auch die unvollkommene Allegorie kommt nicht in Frage, wiewohl glîchnisse und theoretische Äußerungen bei Eckhart abwechseln, es sei denn, man nennte Eckharts Werk als Ganzes eine Allegorie, was nicht sehr sinnvoll wäre.[11]

Das glîchnisse ist auch kein exemplum, das ein seinem Inhalt nach auf die res gestae geschichtlicher oder literarischer Quellen beschränkter Sonderfall der allgemeineren similitudo ist.[12]--Hinsichtlich des Symbols, das kein antik rhetorischer Begriff ist, aber immer wieder im Zusammenhang mit der Sprache der negativen Theologie und Mystik genannt wird, siehe weiter unten.[13]

Und nun zu den rhetorischen Begriffen, die für die Bezeichnung und Untersuchung von Teilbereichen des glîchnisses in Frage kommen. Das erste der beiden obigen Eckhartzitate[14] enthält ein Musterbeispiel einer Sprachform des glîchnisses, die stets durch "als", "als ob", "und also", "ze glîcher wîs als" oder "ein glîchnisse" gekennzeichnet wird. Diese Form des glîchnisses entspricht der antiken similitudo,[15] dem ausgesprochenen Vergleich,[16] und da Eckhart seine Vergleichsphänomene aus dem Bereich der Natur und des allgemeinen Menschenlebens bezieht, handelt es sich hier um die sogenannte engere similitudo.[17]

Das zweite der Zitate verdeutlicht indessen, daß Eckhart mit glîchnisse nicht nur den ausgesprochenen Vergleich meint. Die Fügung "mitt disem vnnd mit dem", die paradoxerweise durch ihre Verneinung im ersten der Zitate bestätigt wird, erlaubt den Schluß, daß auch einzelne Dinge, Eigenschaften und Tätigkeiten glîchnisse sind, wie ja Eckhart auch "alle graß bletlein vnd holtz vnd stein vnd alle ding" nebst allem, "das die natur geleisten mag" ausdrücklich nennt. Diese Form des glîchnisses entspricht der metaphorá, die bei Eckhart sich, sei es unmittelbar oder mittelbar, immer auf Gott bzw. das Göttliche richtet und, da diesem außer dem Namen "got" und dem Prädikat "ist" keine eigentlichen Bezeichnungen zukommen, stets eine katáchresis darstellt.[18] Verkörpert der Vergleich den normalen bis minimalen Umfang des glîchnisses (der maximale Umfang findet sich bei Eckhart nicht[19]), so haben wir es bei der Metapher mit der Unterschreitung des minimalen Umfanges zu tun.[20] Für Eckhart trifft die Auffassung von der Metapher als kürzerem Vergleich durchaus zu,[21] da der Unterschied zwischen dem Vergleich-Bereich und dem Metapher-Bereich des glîchnisses rein quantitativ ist. Im einzelnen dazu später.

Indessen erfassen Vergleich und Metapher nicht alles, was Eckhart unter dem glîchnisse versteht. Wir haben "alle graß bletlein vnd holtz vnd stein und alle ding" in ihrer Einzelheit als Metapher betrachtet; alle zusammen aber, und "alles, das die natur geleisten mag", ergeben ein Bild, und

zwar ein Bild der gesamten Schöpfung. Nun ist der antiken Rhetorik der Begriff des sprachlichen Bildes durchaus geläufig, nämlich als credibilis rerum imago, die als mnemotechnisches Phantasiebild Bestandteil der umfassenderen evidentia ist.[22] Die Lausbergsche Definition der evidentia wird den Gegebenheiten des glîchnisse-Bereiches, der Vergleich und Metapher quantitativ übersteigt, vorzüglich gerecht:

> Die evidentia ist die lebhaft-detaillierte Schilderung eines rahmenmäßigen Gesamtgegenstandes durch Aufzählung (wirklicher oder in der Phantasie erfundener) sinnfälliger Einzelheiten. Der Gesamtgegenstand hat in der evidentia kernhaft statischen Charakter, auch wenn er ein Vorgang ist: es handelt sich um die Beschreibung eines wenn auch in den Einzelheiten bewegten, so doch durch den Rahmen einer (mehr oder minder lockerbaren) Gleichzeitigkeit zusammengehaltenen Bildes. Die den statischen Charakter des Gesamtgegenstandes bedingende Gleichzeitigkeit der Einzelheiten ist das Gleichzeitigkeitserlebnis des Augenzeugen: der Redner versetzt sich und sein Publikum in die Lage des Augenzeugen.[23]

In diesem Sinne soll hier von einem Bild bei Eckhart gesprochen werden.

3. Die weitere Bedeutung des glîchnisses

Schließlich sei noch darauf hingewiesen, das die rhetorischen Begriffe Vergleich, Metapher und Bild die Bedeutung des Eckhartschen glîchnisses nicht ausschöpfen, insofern sie das Vergleichsverhältnis nur von einer Seite, nämlich "von unten her", beleuchten. Eckharts Übereinstimmung mit einem "kriechischen meister" (Themistius), "daz got alle crêatûren halte als in einem zoume ze würkenne nâch sînem

glîchnisse",[24] belehrt uns aber, daß der Begriff glîchnisse erheblich weiter zu fassen ist. Indessen kann dieses Problem erst im Zusammenhang mit der glîchnisse, der Analogie, am Schluß erörtert werden.[25]

Es wäre in jedem einzelnen Falle zu untersuchen, was der Vergleich in seinem Zusammenhange wirklich leiste: was durch ihn und wie etwas "sichtbar" gemacht werde, wozu er diene und welche andere Funktion er darüber hinaus ausübe, schreibt Wolfgang Kayser.[26] Und auch das am angegebenen Orte über die Metapher und den Dichter Gesagte trifft, mutatis mutandis, auf Eckhart zu, nämlich daß mit der einfachen Feststellung, hier liege eine Metapher vor, sehr wenig gesagt sei. Die stilistische Deutung habe zu untersuchen, wohin uns der Dichter in Bewegung setze und welche Funktion die Metapher ausübe. Weiterhin habe die Deutung dem Zusammenhang und dem Zusammenwirken der verschiedenen Metaphern nachzugehen.[27] In diesem Sinne ist oben bereits der Eckhartsche Sprachbegriff dargestellt worden, und in demselben Sinne sollen nun einige Schlüsselglîchnisse--insbesondere der Vergleich von Schale und Kern--untersucht werden.

4. Das glîchnisse als Vergleich

Nicht nur über seinen Sprachbegriff äußert Eckhart sich ausführlich, sondern auch darüber, wie seine glîchnisse zu verstehen sind. Bei seinem glîchnisse von Schale und Kern haben wir es sozusagen mit dem Vergleich der Vergleiche zu tun:

> Ich han gesprochenn etwan me: die schal muoz zerbrechen, vnnd muoz das, daß darinn ist herauß kommenn; Wann, wiltu den kernen haben, so muostu die schalen brechen. Vnd also: wiltu die natur bloß finden, so muessent die gleychnuß alle zerbrechenn, vnnd ye das es me darin trittet, ye es dem wesen naeher ist. So wenn das sy daß ein findet, da es alles eyn ist, da bleibet sy in dem einigen ein.[28]

Zunächst zum Bestand dieses glîchnisses, das eine bei Eckhart häufige Verschränkung der Vergleichsglieder, der causa und der similitudo, zeigt, wobei das simile teilweise ausgesprochen wird.[29] Diese Verschränkung erfüllt offensichtlich den Zweck der epagogé,[30] nämlich die Beziehung zwischen den Vergleichsgliedern aufzuweisen, an das simile heranzuführen.

a. Die causa ist die bloße Natur, das "wesen", das "einige ein", also Gott, wie er in sich selbst ruht--die Gottheit. An sich ist die causa damit hinreichend bezeichnet, denn es geht Eckhart ja nicht darum, neue oder zusätzliche Namen für Gott zu finden: daß man ihn--außer bei den erlaubten Namen--nicht nennt, damit ist er genannt. Sondern es geht Eckhart darum, das Verhältnis der Schöpfung zum Schöpfer zu ergründen, schöpfungsmäßige Seinsbezüge aufzuzeigen. In diesem Sinne ist es zu verstehen, "das man gott mitt gleichnuß muoß beweisenne".[31] Über Gott selbst wird dabei nichts ausgesagt, sondern es wird lediglich der Bestand des göttlichen Seinsgefüges freigelegt.

b. Die similitudo ist im Grunde ebenso einfach wie die causa. Als Daseinsnennung steht sie der Seinsbezeichnung der causa gegenüber. Eckhart entwirft das Detail vom Knacken der

Nuß. Hier findet sich nichts Überflüssiges; drei treffende Wörter kennzeichnen den ganzen Vorgang: "schal", "zerbrechen" und "kerne".[32] Selbst die Reihenfolge, in der das Detail eingeführt wird, ist hier bedeutsam. Die Nennung der Nuß als solcher erübrigt sich dabei.

c. Die *epagogé* umfaßt und durchdringt das ganze *glîchnisse*. Zunächst ein zweifacher Bekanntschaftsgrad: nicht nur die *similitudo* als solche wird als bekannt vorausgesetzt, sondern auch das ganze *glîchnisse* aus dem Munde Eckharts. Der Bekanntschaftsgrad ist maximal, ohne daß das *glîchnisse* dadurch abgegriffen wäre.[33]

Der Rückverweis "Ich han gesprochenn etwan me" bezieht sich aller Wahrscheinlichkeit nach auf folgende Stelle:

> Alle crêatûren enrüerent got niht nâch der geschaffenheit, und daz geschaffen ist, daz muoz gebrochen sîn, sol daz guot her ûz komen. Diu schal muoz enzwei sîn, sol der kerne her ûz komen. Ez meinet allez ein entwahsen, wan der engel ûzerhalp dirre blôzen natûre enweiz niht mê dan diz holz; jâ, der engel âne dise natûre enhât niht mê dan eine mücke hât âne got.[34]

Eckhart fordert dazu auf, die beiden Formen dieses *glîchnisses* zusammenzusehen. Das Eckhartsche *glîchnisse* ist kein einmaliges, auf eine Predigt beschränktes Ereignis, sondern die Wiederholung und Fortsetzung eines Gedankens, und durch seine Rückverweise ruft Eckhart diesen Gedanken in seinen Zuhörern wach.

In beiden Formen des *glîchnisses* wird auf die eigentliche *similitudo* vorbereitet, indem in einem einführenden Satz eine Einzelheit (schal, zerbrechen, kerne) vorweggenommen und mit

dem ausgesprochenen simile verschränkt wird. Auf diese Weise wird die Eigenbedeutung[35] der similitudo der Ernstbedeutung[36] fest untergeordnet und die letztere gesichert.[37] In beiden Formen auch folgt der eigentlichen similitudo eine Erklärung, die keinen Zweifel über das simile läßt.

Die der epagogé zugrunde liegende anagogische Absicht drückt sich am klarsten in den Verben[38] aus: müezen (4x), zerbrechen (3x), sîn (1x, "darin ist"), herûzkommen (1x), wellen (2x), finden (2x), treten (1x) und blîben (1x) in der ersten Form, und rüeren (1x), müezen (2x), brechen (1x), herûzkomen (1x) und entwahsen (1x) in der zweiten. Ich habe bei der ersten Form das Hilfsverb "sîn" einbezogen, weil man nicht fehlgehen wird, die Art und Weise, wie es hier steht, als bedeutsam anzusprechen: das ganze glîchnisse ist um den "kernen", das wahre, wurzelhafte Sein Gottes, gebaut.[39] Das "entwahsen" der zweiten Form hat seine Entsprechung zwar nicht in der ersten Form selbst, wohl aber in derselben Predigt. Dort heißt es kurz vor dem glîchnisse:

> Alles, das die natur geleisten mag, das schüsset sy darzuo, das stürtzet in die vatterschafft, das sy ein sey vnd ein sun sey vnd entwachse allem dem andern vnd al ein sey in der vaterschafft, vnd ob sy nit ein moege gesein, das sy doch gleichnuß sey des einen.[40]

Wir sind dieser Stelle bereits weiter oben begegnet.[41] Und wiederum heißt es nicht lange nach dem glîchnisse in derselben Predigt:

> Ia, holtz vnnd stein vnnd beyn vnd alle graeßly die habenn alle samen da ein gewesen in der erstekeit. vnnd thuot diß natur das, was thuot dann die natur, die do so bloß ist in ir selber, die da nitt suocht weder diß noch das, sunder sy entwachset allem dem andern vnnd lauffet alleine zuo der ersten lautterkeyt.[42]

Das glîchnisse ist also nicht nur in sich selbst verschränkt, sondern auch mit der ganzen Predigt, in der es steht, und darüber hinaus. Der Konnex[43] des Eckhartschen glîchnisses geht damit weit über den unmittelbaren Kontext hinaus und erstreckt sich auf das gesamte Werk des Meisters. Das wird sogleich noch klarer zutage treten.

d. Es fällt auf, daß das ganze glîchnisse von Schale und Kern aus metaphorischen Katachresen aufgebaut ist, die uns auch anderorts bei Eckhart begegnen. Im folgenden seien nur die wichtigsten Vorkommen und Parallelen erwähnt.

schal. Eckhart selbst macht auf das Parallel-glîchnisse von DW I, S. 212,3ff. aufmerksam. Dort wird schal mit dem, "daz geschaffen ist", mit der "geschaffenheit", gleichgesetzt. Dies zusammen mit der Stelle DW II, S. 476,7f., in der unmittelbaren Nähe unseres Ausgangs-glîchnisses, "'Sy stuonden ferr', vnnd das was die schale, das sy gottes nitt kunden gehoeren", bestimmen den Ausdruck eindeutig. Es ist hier vom Menschen als Daseiendem, vom Menschen im Zustande der unbewußten Kreatürlichkeit die Rede. Das bewußt echohafte göttliche Gespräch ist noch nicht im Gange.

zerbrechen ist synonym mit durchbrechen in DW V, S. 207, 5ff.:

> Diz [das "alliu dinc götlîche nemen"] enmac der mensche niht gelernen mit vliehenne, daz er diu dinc vliuhet und sich an die einoede kêret von ûzwendicheit; sunder er muoz ein innerliche einoede lernen, swâ oder bî swem er ist. Er muoz lernen diu dinc durchbrechen und sînen got dar innen nemen und den krefticlîche in sich künnen erbilden in einer wesenlîchen wîse.

zerbrechen ist aber auch synonym mit scheln (DW I, S. 122,5; DW II, S. 34,9 und S. 343,10), abescheln und abescheiden (DW II, S. 549,4 und S. 561,2) und dem gemäßigteren und organischeren entwahsen, wie wir es in DW II, S. 470,9 und S. 475,3 kennengelernt haben, das seinerseits gleichbedeutend ist mit entwerden in DW V, S. 281,9 und nach dem Zeugnis von DW I, S. 212,6 die verbindliche Deutung aller gleichgerichteten Verbbildungen mit ent- und abe- darstellt, denn "ez meinet allez ein entwahsen". Die stärkeren Ausdrücke (zerbrechen, durchbrechen, abescheln, abescheiden) stellen ein Beispiel hyperbolischer[44] Sprache bei Eckhart dar und tragen dazu bei, seine Absicht und das Gesamtbild, das er entwirft, zu vereindringlichen.[45]

kerne ist eine der geläufigsten metaphorischen Katachresen bei Eckhart für das, "daß darinn ist", für "daz guot". Was darunter weiter zu verstehen und wie es zu erreichen ist, wird nicht im Dunkeln gelassen. Eckhart fragt mit den "meistern", "ob der kerne des êwigen lebens (DW V, S. 116,24: "bluome und kerne der saelicheit") mê lige an der verstantnisse oder an dem willen" (DW II, S. 363,8f.), und entscheidet sich mit den

besten dafür, "daz der kerne des êwigen lebens mê lige an verstantnisse dan an minne" (DW II, S. 377,7ff.).[46] Aber auch "in gedenkenne oder in verstanne" wird Gott etwas zugelegt, und die Seele soll all das "abescheln und abescheiden" und Gott bloß nehmen, als lauteres Wesen (DW II, S. 561,7ff).[47] Eckhart bietet noch mehrere daseinsmäßige Gesichtspunkte für die Erkenntnis dieses lauteren Wesens: "Si [diu sêle] wil in, als er ein mark ist, von dem urspringet güete; si wil in, als er ein kerne ist, von dem ûzvliuzet güete; si wil in, als er ein wurzel ist, ein âder, in der urspringet güete...(DW II. S. 32,7ff.)". Der Vater zieht wieder in "den grund vnnd in den kernen der vetterlicheit, da er ewigklich ist inne gewesen in im selber". Nach DW II, S. 560,6f. sind alle diese Aspekte aber letzten Endes zusammenzusehen: "Ie man die wurzel und den kernen und den grunt der gotheit mê erkennet ein, ie man mê erkennt alliu dinc."[48]

Es zeigt sich also, daß das glîchnisse von Schale und Kern breit angelegt ist und in seinen beiden ausgesprochenen Formen nur eine eindringlichere Ausführung eines bei Eckhart allgegenwärtigen Gedankens darstellt. Und es zeigt sich auch, daß die Eckhartsche Metapher tatsächlich nur ein kurzer Vergleich ist, und nicht etwa der Vergleich eine längere Metapher. Denn die Sachbereiche der similitudo und der causa sind durchaus benachbart, und die similtudo ist deshalb nüchtern.[49] Die folgende Untersuchung des simile und die damit notwendig verbundene

eingehende Beleuchtung der dem glîchnisse von Schale und Kern entsprechenden objektiven Gegebenheit (modus essendi) wird das beweisen.

e. Zunächst scheint es, als ob auch die Eckhartsche similitudo eine Mischung von simile und dissimile enthielte,[50] ist doch alles Kreatürliche in dem, was es ist, "als ein niht".[51] Die Eigenheit von Schale, Zerbrechen und Kern ist also gerade das, was im Hinblick auf Gott gar keine unmittelbare Aussagekraft hat. Hier scheint also ein dissimile vorzuliegen.--Und worin besteht das simile dieses glîchnisses? Wenn dem simile überhaupt eine Beweiskraft zukommen soll, so muß es in etwas bestehen, was dem Kreatürlichen, dem Daseinsmäßigen, dem Unterschiedenen überhoben ist. Wie aber kann ein beliebiger Ausschnitt der Schöpfung, des göttlichen Seinsgefüges, je das All auch nur vergleichsweise bezeichnen? Welche beweiskräftige Ähnlichkeit kann zwischen einem bestimmten Endlichen und dem schlechthin Absoluten bestehen? Hier ein "tertium comparationis" zu konstruieren, wie etwa, daß in unserem glîchnisse die Verborgenheit des Absoluten im Endlichen zum Ausdruck komme, und die Notwendigkeit, das Endliche zu überwinden, würde das Problem nur auf eine andere Ebene verschieben, nämlich vom unterschiedenen Dasein und der unterschiedenden Nennung des Daseins zum unterscheidenden Denken des Daseins und unterschiedlicher daseinsmäßiger

Wechselbezüge. Das dialektische Problem ist damit nicht gelöst.

Wenn ein Vergleich nach Kayser immer zwei klar gesonderte gegenständliche Bezirke vereinigt, zwischen denen eine Beziehung besteht, das tertium comparationis,[52] und wenn nach Quint der ideele Abstand zwischen dem deutenden und dem gedeuteten Faktor des Gleichnisses und die Spannung seiner Überbrückung durch das tertium comparationis bei Eckhart besonders groß und stark, das tertium comparationis selbst oft so subtil und versteckt wäre, daß es nur dem genau Zusehenden deutlich würde,[53] so müßte man zu dem Schluß kommen, daß durch den Vergleich bei Eckhart nichts sichtbar gemacht werden kann und daß ein tertium comparationis bei ihm schlechtergings nicht möglich ist. Denn alle derartigen Erwägungen führen uns nicht über das dissimile hinaus.[54]

Indessen sind wir in diese vermeintliche Sackgasse des Eckhartschen Denkens nur geraten, weil wir diesem Denken nicht "von oben her" gefolgt sind. Wir haben also gerade das getan, was wir nach Eckhart nicht tun dürfen, nämlich das Kreatürliche in dem, was es ist, in seiner Eigenheit, nehmen. Wir haben die Schale nicht eigentlich durchbrochen, sondern nur durch eine andere ersetzt, und es wird gut sein, sich darauf zu besinnen, was Eckhart unter "schal" versteht.

Die Schale als Vergleichsgegenstand ist natürlich nicht ausgenommen von der das göttliche Seinsgefüge beherrschenden

Beziehung, d.h. die Schale als solche, die Schale in ihrer Schal-heit, ist ein Nichts, und nur, insofern sie ist, ist sie etwas. Dasselbe gilt auch für "kerne". Die similitudines sind also zunächst zu erfassen in "dem lieht, in dem sie ir wesen nement"[55]. Nun hängt alles davon ab, was Eckhart hier unter "wesen" versteht, denn er verwendet diesen Ausdruck mit verschiedenen Bedeutungen. Einmal bezeichnet "wesen" das reine, göttliche Sein: "Gotes eigenschaft ist wesen."[56] "Wesen" kann aber auch das Daseinsmäßige bezeichnen, dann aber gewöhnlich mit einem entsprechenden Attribut: "Aber dô die crêatûren gewurden und sie enpfiengen ir geschaffen wesen, dô enwas got niht 'got' in im selber, mêr: er was 'got' in den crêatûren."[57] "Dar umbe kêre dich von allen dingen und nim dich blôz in wesene; wan swaz ûzwendic wesene ist, daz ist zuoval, und alle zuovelle machent warumbe."[58] Es ist dieses letztere "wesen", das "ûzwendic wesen", der "zuoval", das--für sich selbst genommen--nichts ist, d.h. nicht ist. Da das göttliche Seinsgefüge aber unbestreitbar aus einer Vielfalt von Dingen besteht, von denen keines ein anderes ist, als was es eben ist, so muß das, was die Dinge voneinander unterscheidet, auf eine wesentliche Weise mit ihnen verbunden sein, muß einen erkennbaren Seinsbezug haben. Denn Eckhart will die Welt ja nicht als Sinnestäuschung hinwegargumentieren. Auf unser glîchnisse angewandt, lautet die Frage also: Was macht die Schale zur Schale und den Kern zum Kern, und inwie-

fern ist ihre Schal- bzw. Kern-heit, so daß durch die Nennung der Namen "Schale" und "Kern" im Zusammenhang mit Gott etwas Wesentliches, über das dissimile Hinausgehendes, sichtbar gemacht wird?

Die Antwort auf diese Frage ist oben bereits angedeutet worden,[59] denn sie ergibt sich zwangsläufig aus der Unterscheidung (paradoxerweise!) zwischen dem, was die Kreatur "von oben her" gesehen ist, und dem, als was der Mensch mit seinen unteren Seelenkräften sie nimmt. Diese Unterscheidung ist von Käte Oltmanns erstmals klar beobachtet worden, und ich lasse daher sie hier länger zu Wort kommen:

> Es ist also in einer Hinsicht, von Gott aus gesehen, so, daß nur durch den Menschen die Welt überhaupt zu etwas Ungöttlichem werden kann. Nur der Mensch hat die Möglichkeit, die Dinge in ihrer Einzelheit festzuhalten, während die Dinge selbst nie aus Gott herausfallen oder sich ihm entziehen können. Wenn man also redet von einem "Abfall" der Kreatur von Gott, dann vollzieht sich der nur im Menschen, nicht in den vorhandenen Dingen.
>
> In anderer Hinsicht aber, gesehen auf die Welt, so wie sie sich dem Menschen zunächst darbietet, kann auch nur der Mensch in ihr nicht etwas Ungöttliches sondern Gott selbst finden. Indem er sich frei macht von den Dingen und sie nur ergreift als Wirklichkeit, macht er gleichsam die Dinge selbst frei von ihrer Dinglichkeit. Die Dinge existieren in der Seele in einer höheren Form als in der körperlichen Natur, nämlich als Freiheit, die in ihnen allen lebt und das in der Natur mannigfaltig Verstreute zu der einen Wirklichkeit macht. "Alle creaturen verzihent sich irs lebens uf ir wesen. alle creaturen tragent sich in mine vernunft, daz si in mir vernünftic sint. ich alleine bereite alle creaturen wider zuo gote. ich alleine bringe alle creaturen uz ir vernunft in min vernunft, daz sie in mir eine sint (Pf. 56, S. 180,22; S. 181,14).
>
> Diese "Wiederbringung aller Dinge" darf wieder, ebenso wie der "Abfall", durchaus nicht als ein kosmischer

> Prozeß vorgestellt werden. Mit den Dingen selbst passiert in der Freiheit gar nichts, sie bleiben ganz und gar, was sie sind, nur werden sie in einer anderen Hinsicht genommen. Diese neue Hinsicht ist aber wie ein Licht, das, indem es nichts anders macht, doch zugleich mit einem Schlage alles verändert.[60]

Oltmanns bestätigt hier, was oben bereits auf anderem Wege gefunden und begründet worden ist. Nämlich einmal, daß es sich bei der Gottesgeburt in der Seele und dem Durchbruch zur Gottheit nicht etwa um einen Vorgang, sondern um die absolute Gegebenheit eines Verhältnisses handelt.[61] Und zum andern--was hier von ausschlaggebender Wichtigkeit ist--,daß die Kreatur an sich, und wenn sie vom Menschen in ihrem wahren Bezug erkannt wird, Gott analog dem göttlichen Sprechen "spricht", d.h. offenbart.[62] Der Mensch, je nach dem Grade seiner Erleuchtung, nimmt die Dinge nach den niederen oder den oberen Kräften der Seele,[63] d.h. er tritt in ein Verhältnis zu den Dingen und, da die Seele ein Spiegelbild der jeweiligen Sicht der Dinge ist,[64] in ein Verhältnis zu sich selbst:

> Es ist also das innerste Wesen des Menschen selbst, was so außerhalb seiner da ist. Der Mensch hat sein Wesen nicht als Besitz in sich wie die bestehenden, vorhandenen Dinge, sondern es tritt ihm gleichsam von außen her gegenüber als eine ihm fremde Macht, zu der sich in ein Verhältnis zu setzen sein Sein ausmacht. Der Mensch existiert, indem er sich außer sich setzt und sich zu sich selbst verhält.[65]

Die gesamte Schöpfung--also auch die Phänomene "Schale" und "Kern"--macht dieses Wesen des Menschen, die Seele, aus,

und damit beantwortet sich die Frage danach, was Eckhart unter dem Wesen der Dinge versteht, wenn er sagt, daß sie nur dann "iht" sind, "swenne sie überschinen werden mit dem liehte, in dem sie ir wesen nement". Die Kreatur an sich ist immer durch und durch "iht"; es gibt an ihr nichts, daß "niht" wäre, weil es nicht ist. Erst dadurch, daß der Mensch die Kreatur im falschen Lichte sieht, d.h. sie nicht in ihrer Ganzheit und als zum Bestand des göttlichen Seinsgefüges bzw. der Seele gehörig erkennt, entsteht ein Trugbild, das in sich selbst nichts ist, sondern lediglich eine beschränkte Sicht darstellt: das, was so gesehen wird, ist nicht nur das, als was es erkannt wird. In diesem Sinne ist ein jegliches Wort "mê ein lougen, waz got niht enist, dan es sî ein verjehen, waz er sî".[66]

Das, was der Mensch mit den niedersten Kräften der Seele, mit dem tmematischen Erkennen und Denken, als Unterschied und Eigenart nimmt, ist nicht aus sich selbst, sondern es ist nur als Daseiendes, das sein Sein aus der Quelle des göttlichen Seins empfängt, d.h. als so von Gott gewollter schöpfungsmäßiger Aspekt des göttlichen Seins.

> Die Kreatur ist also in sich selbst, abgesehen davon, ob sie wirklich existiert, noch gar nicht so und so bestimmtes Etwas, sondern, wie sie nur im Denken Gottes wirklich ist, so hat sie von ihm auch alles, was sie ist. Es ist die Konsequenz von E.s Vorstellung der Schöpfung, daß bei ihm schließlich das Wesen, der eigene Sachgehalt der Dinge[,] erscheint als eine Funktion ihrer Wirklichkeit. Die Dinge sind Gedanken Gottes, und diese Gedanken sind zwar bestimmt und verschieden, aber ihre Bestimmtheit und Verschiedenheit entspringt

> nicht aus einer Gott als Gegenstand vorgegebenen Mannigfaltigkeit, sondern sie entspringt im Denken selbst. Die Wirklichkeit erzeugt die mannigfaltigen Formen des Wirklichen und vernichtet sie wieder, denn außerhalb der Wirklichkeit sind sie nichts.[67]

Dergestalt enthält ein jegliches Geschaffenes, insofern es ist, Gott in seiner ganzen Fülle, ohne doch mit seinem "so und so bestimmten Etwas" die ganze Fülle der Gottheit zu bezeichnen.

Gleichzeitig aber muß betont werden, daß Gott bei Eckhart nicht "außerhalb" oder "über" der Schöpfung existierend ist. Gott ist kein Abstraktum, das der konkreten Welt gegenübersteht, sondern Gott ist schlechthin Wesen:[68]

> Der mensche ensol niht haben noch im lâzen genüegen mit einem gedâhten gote, wan, swenne der gedank vergât, sô vergât ouch der got. Mêr: man sol haben einen gewesenden got, der verre ist obe den gedenken des menschen und aller crêatûre. Der got envergât niht, der mensche enkêre denne williclîche abe."[69]

Was Eckhart unter dem "gewesenden got" im Verhältnis zum Menschen und zur Schöpfung überhaupt versteht, erhellt aus einer seiner eindringlichsten Stellen:

> Dô ich stuont in mîner êrsten sache, dô enhâte ich keinen got, und dô was ich sache mîn selbes; dô enwolte ich niht, noch enbegerte ich niht, wan ich was ein ledic sîn und ein bekenner mîn selbes nâch gebrûchlicher wârheit. Dô wolte ich mich selben und enwolte kein ander dinc; daz ich wolte, daz was ich, und daz ich was, daz wolte ich, und hie stuont ich ledic gotes und aller dinge. Aber dô ich ûzgienc von mînem vrîen willen und ich enpfienc mîn geschaffen wesen, dô hâte ich einen got; wan ê die crêatûren wâren, dô enwas got niht "got", mêr: er was, daz er was. Aber dô die crêatûren gewurden und sie enpfiengen ir geschaffen wesen, dô enwas got niht "got" in im selben, mêr: er was "got" in den crêatûren.[70]

Es ist die Rede vom göttlichen Seinsgefüge, von dem wir wissen, daß es ist, aber nicht sagen können, wie es ist. Denn wiewohl jeder sich dem Menschen als solcher darstellende Teil dieses Gefüges in seiner ganzen So-heit an dem einen, ungeteilten und wurzelhaften göttlichen Sein teilhat und in diesem Sinne eine notwendige Bezeichnung Gottes ist, so reicht diese So-heit doch nicht hin, Gott in seiner Daß-heit zu nennen. D.h. Gott ist wesentlich in den Phänomenen "Schale" und "Kern" sowie in der Beziehung beider zueinander, aber der Sachgehalt der Phänomene und ihr gegenseitiges Verhältnis reicht nicht aus, Gott in seinem ganzen Wesen zu bezeichnen, insofern dieser Sachgehalt nur jeweils eine von unendlich vielen und beliebigen Manifestationen (Funktionen, Aspekten) des Göttlichen ist. Gott in seiner Allheit, d.h. die Gottheit, ist nicht nur etwas anderes als seine jeweiligen daseinsmäßigen Manifestationen, sondern er ist anders.[71]

f. Diese ausführliche Beleuchtung der unserem glîchnisse von Schale und Kern entsprechenden objektiven Gegebenheit (modus essendi) ermöglicht nun seine vollständige rhetorische Beurteilung. Daß die Eckhartsche similitudo kein dissimile enthalten kann, steht zweifelsfrei fest. Ein dissimile würde--nach Eckhart selbst--ein Mißverständnis der dem glîchnisse entsprechenden objektiven Gegebenheit darstellen.[72] Das simile des Eckhartschen glîchnisses ist immer ein totum simile. Das glîchnisse ist Ausdruck der allgemein menschlichen Bestimmung und Eckharts anagogischer Absicht, nämlich alle

Kreaturen wieder zu Gott zu bereiten, d.h. sie in das Licht zu setzen und in dem Lichte zu sehen, in dem sie wurzelhaft sind--schon immer gewesen sind und immer sein werden. Zu diesem Zwecke muß das dissimile, die vermeintliche Eigenständigkeit des Daseienden, als unbegründet, als nichtig erkannt werden, "wann die natur, die von gott ist, die suochet nüt anders denne gottes gleichnusse".[73] Es gibt aber keine Natur, die nicht von Gott wäre. "Gott hat alle ding verborgenlich in im selber, aber nit diß noch das nach vnderscheide, sunder ein nach der einikeit."[74] In diesem Sinne ist "alle gleichnuß ein fürwerk", aber nicht etwas, das materiell zurückbliebe, wenn es einmal überwunden ist, sondern eine Vorstufe[75] gleichsam der Erkenntnis, die sich im Lichte der vollen Erkenntnis als der eigentliche Gegenstand der Erkenntnis herausstellt. Die Dinge werden durch das glîchnisse und die dadurch eingeleitete Erkenntnis von der Vorstellung einer Eigenständigkeit und damit von dem dissimile "befreit". "Mit den Dingen selbst passiert in der Freiheit gar nichts, sie bleiben ganz und gar, was sie sind, nur werden sie in einer anderen Hinsicht genommen."[76]

Das glîchnisse hat die Aufgabe, Gott zu "beweisenne", d.h. den Menschen in das richtige Verhältnis zu Gott zu setzen. Mit den obersten Kräften der Seele erkannt, sind "Schale" und "Kern" eins, und diese Erkenntnis ist das "Zerbrechen". Der "Kern" der "Schale" ist die Einheit, und im Lichte der Einheit ist der Ausdruck "Kern" nur Schale. Die Individualität von Schale und Kern und ihr gegenseitiges Verhältnis werden zu-

gunsten des übergeordneten Begriffes der Einheit aufgehoben, abgeschieden. Was hier abgeschieden wird, ist aber nicht das Materielle, Konkrete, des Dinges, sondern lediglich die Vorstellung von seiner Eigenständigkeit. Schale und Kern bleiben, was sie immer sind, nämlich vom Göttlichen so gewollte Manifestationen seiner selbst, deren Verhältnis zueinander--wenn sie erkannt werden als was sie sind--dem Menschen und damit Gott selbst Einsicht in die Natur des Göttlichen gewähren, "daz er sich durchkennet und al ein lieht ist"[77]. Das glîchnisse von Schale und Kern deutet sich hier selbst und zeigt, wie das Eckhartsche glîchnisse letzten Endes im Dienste der göttlichen Selbsterkenntnis steht. "Ich gedachte in diser nacht, wie daz alle gleychnussen darumb seynd, das sy sich gleichenn dem vatter."[78] Hier fallen das allgemein geschöpfliche Sprechen und das menschliche Sprechen zusammen und gehen über in das echohafte göttliche Gespräch. Daseinsnennung wird Seinsbezeichnung durch die gedankliche Verwirklichung des göttlichen Seinsgefüges, und darin ist zu sehen die Verwirklichung Gottes seiner selbst.

Die Sachbereiche der similitudo und der causa müssen daher als benachbart bezeichnet werden, denn es gibt im Grunde ja nur einen Sachbereich, die causa selbst, und die similitudo ist nur der jeweilig betonte Teilaspekt der causa. Die similitudo ist also nicht nur nüchtern,[79] sondern sie hat, insofern sie ist--und damit sinnvoll ist--,unter Wahrung des Analogieverhältnisses[80] teil an dem einen unterschiedslosen Sein der causa, zu deren integralem Bestand sie gehört.

g. Daraus ergeben sich zwei entscheidende Fragen, nämlich erstens, inwiefern hier überhaupt von einem Vergleich gesprochen werden kann, und zweitens, was das bei Eckhart ist, was bislang als "Metapher" bezeichnet worden ist.

Auf die Schwierigkeit des Vergleichens bei Eckhart hat Oltmanns bereits vom ontologischen Standpunkt her aufmerksam gemacht:

> Das Sein ist also das gleiche in Gott und in den Kreaturen, und auch wieder ganz verschieden. Es ist gleich, weil es eins und dasselbe ist, aber es ist gerade darum auch so verschieden, daß es gar nicht verglichen werden kann. Wo man vergleichen will, da stellt man zweierlei nebeneinander und setzt sie in Beziehung zu einander. Aber man kann das kreatürliche Sein nicht neben das göttliche stellen, denn es ist eins mit ihm und ohne es nichts, und man kann es nicht zu ihm in Beziehung setzen, denn es ist selbst gar nichts anderes als diese Beziehung.[81]
>
> Von der Beziehung, in der zwei Begriffe zu einander stehen, kann man immer auch absehen, um das in dem einen Begriff Gemeinte in sich zu betrachten. Sieht man aber bei dem kreatürlichen Sein ab von der Beziehung, in der es zu Gott steht, dann ist es nichts.[82]

Unter diesen Umständen wird man die Bezeichnung des <u>glîchnisses</u> als <u>Vergleich</u> nur als äußerlich, als arbeitstechnischen Notbehelf gelten lassen können. Inhaltlich wird das <u>glîchnisse</u> davon bestimmt, daß es eben nicht "zwei klar gesonderte gegenständliche Bezirke" vereinigt, sondern Unterschiede aufhebt, und daß es kein "<u>tertium comparationis</u>" geben kann, da es im strengen Sinne des Eckhartschen Seinsbegriffes, der hier ausschlaggebend ist, nicht einmal zwei vollberechtigte Vergleichsglieder gibt. Der Form nach ist das Eckhartsche <u>glîchnisse</u>, wie es hier am Beispiel von Schale und Kern untersucht worden

ist, ein Vergleich. Dieser Vergleich steht jedoch im Dienste einer anagogischen Absicht, die, wenn sie erreicht ist, zu dem Verständnis führt, daß es sich bei dem glîchnisse dem Inhalt nach eben nicht um einen Vergleich handelt, sondern um einen schlichten Hinweis auf die Analogie des Seins anhand sinnfälliger Manifestationen des Göttlichen.--Zur Frage der Metapher im folgenden.

5. Das glîchnisse als Metapher

Was eben vom glîchnisse als Vergleich gesagt worden ist, gilt erst recht für das glîchnisse als Metapher. Wir haben die Metapher bereits als Bestandteil des Vergleiches kennengelernt,[83] und es ist nachgewiesen worden, daß die Metapher bei Eckhart lediglich eine Kurzform des Vergleiches ist[84]. Die Metapher übt, im richtigen Lichte gesehen, eine ausgesprochen anagogische Funktion aus, indem sie nur den einen Zweck hat, in Richtung auf das eine, wahre und wurzelhafte Sein in Bewegung zu setzen. Eine poetische Metaphorologie, die von der seinsmäßigen Gleichberechtigung der zwei Glieder des metaphorischen Vorganges ausgeht, kann hier nicht weiterhelfen, sondern sie wird die Eckhartsche Absicht immer mißverstehen müssen und ihr in den Weg arbeiten.[85]

Alle Metaphern bei Eckhart sind katachrestisch, d.h. durch einen lexikalischen Mangel der Sprache bedingt. Damit ist jedoch nur die rhetorische Form dieser Ausdrücke gekennzeichnet. Da auch der metaphorische Vorgang, wie der Vergleichs-

vorgang, zweigliedrig ist, und da die Metapher bei Eckhart ohnehin nur eine Kurzform des Vergleiches darstellt, werden sie inhaltsmäßig von dem Verhältnis der Glieder dieses Vorganges bestimmt, d.h. von dem Verhältnis von similitudo zu causa, das hier dasselbe ist wie bei dem Vergleich und als schöpfungsmäßiger Seinsbezug und Ziel der anagogischen Absicht Eckharts Vorrang vor dem daseinsgebundenen sprachlichen Ausdruck hat. Es ist also bei Eckhart nicht so, daß die Metapher eine Beziehung zwischen zwei sonst nicht miteinander verbundenen Phänomenen stiftete, sondern sie, die Metapher, bezieht ihre Bedeutung aus dem Verhältnis der beiden Phänomene zueinander, einem Verhältnis, das auch ohne die Metapher gegeben ist.

Da nun aber das, was die Metapher liefert, nämlich das Kreatürliche, und das, was sie bezeichnen soll, nämlich das Göttliche, wesentlich miteinander so verbunden sind, daß das erstere nur jeweils eine von unendlich vielen daseinsmäßigen Manifestationen des letzteren darstellt und nur ist und sinnvoll ist, insofern es in dieser Funktion verstanden wird,[86] folgt zwingend, daß hier eigentlich nichts "übertragen" wird,[87] sondern es wird eben nur das Göttliche beim Namen seiner jeweiligen daseinsmäßigen Manifestation genannt. Es stellt sich also heraus, daß die Metapher bei Eckhart inhaltlich gar keine metaphorá ist, sondern eine Nennung pars pro toto.[88] Dieses Phänomen aber, die Bezeichnung eines Ganzen durch einen seiner Teile, hat die Rhetorik unter dem Begriff synekdoché erfaßt.[89]

Im Gegensatz zur Metapher, die eine Beziehung zwischen zwei seinsmäßig gleichberechtigten Gegenständen nur vergleichsweise herstellt und folglich gar nicht fähig ist, die analogia entis im Eckhartschen Sinne zu erfassen,[90] drückt die Synekdoche eine reale semantische Beziehung zwischen dem synekdochisch verwendeten Wort und der beabsichtigten Bedeutung aus, und zwar ist diese Beziehung quantitativ, was ganz den Gegebenheiten des göttlichen Seinsgefüges entspricht, wo das eine, wahre und wurzelhafte Sein in allen Bestandteilen in gleicher Weise und im gleichen Maße vorhanden ist. In dieser Hinsicht ist also ein jegliches Geschaffenes gleichbedeutsam.

Indessen ergeben sich aus der daseinsmäßigen Sicht qualitative Unterschiede, insofern der Mensch mit einigen Dingen vertrauter ist als mit anderen und einigen einen größeren Wert beimißt als anderen, so daß ihm gewisse Verhältnisse eher einleuchten. Aus diesem Umstand läßt es sich erklären, daß Eckhart bestimmten Metaphern (und überwiegend solchen, die der Tradition der negativen Theologie entstammen) den Vorzug gibt, um seiner Zuhörerschaft das Verständnis zu erleichtern. So manifestiert sich das Göttliche z.B. in den Phänomenen "Schale" und "Kern", die "von oben her" gesehen seinsmäßig gleichberechtigt neben allen anderen möglichen daseinshaften Phänomenen stehen, deren Verhältnis zueinander sich dem Menschen aber aus seiner daseinsgebundenen Sicht so bedeutsam darstellt, daß die Verbindung des Daseins mit dem Sein überhaupt daran abgelesen werden kann. Ist diese Verbindung erst einmal erkannt, so geht die Eigenbedeutung von Schale und Kern darin auf.

Wie wenig der einzelnen Metapher eine absolute Bedeutung im Hinblick auf das Göttliche zukommt, zeigt Eckhart selbst am Beispiel seiner Schlüsselmetaphern:

> Ich hân underwîlen gesprochen, ez sî ein kraft in dem geiste, diu sî aleine vrî. Underwîlen hân ich gesprochen, ez sî ein huote des geistes; underwîlen hân ich gesprochen, ez sî ein lieht des geistes; underwîlen hân ich gesprochen, ez sî ein vünkelîn. Ich spriche aber nû: ez enist weder diz noch daz; nochdenne ist ez ein waz, daz ist hoeher boben diz und daz dan der himel ob der erde. Dar umbe nenne ich ez nû in einer edelerr wîse dan ich ez ie genante, und ez lougent der edelkeit und der wîse und ist dar enboben. Ez ist von allen namen vrî und von allen formen blôz, ledic und vrî zemâle, als got ledic und vrî ist in im selber. Ez ist sô gar ein und einvaltic, als got ein und einvaltic ist, daz man mit dekeiner wîse dar zuo geluogen mac. Diu selbe kraft, dar abe ich gesprochen hân, dâ got inne ist blüejende und grüenende mit aller sîner gotheit und der geist in gote, in dirre selber kraft ist der vater gebernde sînen eingebornen sun als gewaerlîche als in im selber, wan er waerlîche lebet in dirre kraft, und der geist gebirt mit dem vater den selben eingebornen sun und sich selber den selben sun und ist der selbe sun in disem liehte und ist diu wârheit. Möhtet ir gemerken mit mînem herzen, ir verstüendet wol, waz ich spriche, wan ez ist wâr und diu wârheit sprichet ez selbe. Sehet, nû merket! Alsô ein und einvaltic ist diz bürgelîn boben alle wîse, dâ von ich iu sage und daz ich meine, in der sêle, daz disiu edele kraft, von der ich gesprochen hân, niht des wirdic ist, daz si iemer ze einem einigen mâle einen ougenblik geluoge in diz bürgelîn und ouch diu ander kraft, dâ ich von sprach, dâ got ist inne glimmende und brinnende mit aller sîner rîcheit und mit aller sîner wunne, diu engetar ouch niemer mê dar în geluogen; sô rehte ein und einvaltic ist diz bürgelîn, und sô enboben alle wîse und alle krefte ist diz einic ein daz im niemer kraft noch wîse zuo geluogen mac noch got selber.[91]

Es drängt sich die Frage auf, was Eckhart hier eigentlich beabsichtigt und was er erreicht. Zunächst werden die Metaphern "kraft", "huote", "lieht" und "vünkelîn" als dem zu verlautbarendem Phänomen nicht angemessen beiseite gelegt und damit

in ihrer Aussagekraft als Metaphern entwertet, ja die Metapher als solche wird als impotent erklärt. Sodann wird das Phänomen, die Gottesgeburt in der Seele ("der geist gebirt mit dem vater den selben eingebornen sun") und der Durchbruch zur Gottheit ("und sich selber den selben sun") theoretisch dargestellt in einer Sprache, die alles andere als frei von ausgeprägten Metaphern ist (blôz, ledic, vrî; blüejen, grüenen, glimmen, brinnen, geluogen, gebern; rîcheit, wunne). Und schließlich wird das gesamte Phänomen doch wieder unter der Metapher "bürgelîn" zusammengefaßt.

Nun ist es gewiß, daß zum Verständnis dieser letzten Metapher die ganze Predigt "Intravit Iesus in qoddam castellum" herangezogen werden muß.[92] Dadurch wird die Metapher als solche aber schon wieder entwertet, und als für sich stehender Ausdruck hat "bürgelîn" kaum einen Vorzug vor "huote", "lieht" oder "vünkelîn", von der wissenschaftlichen Metapher "kraft" ganz abgesehen. Es ist auch nicht einzusehen, worin das Gemeinsame der vier bildhaften Metaphern bestehen sollte, wenn man das bloße Sein der ihnen entsprechenden objektiven Gegebenheit außer Acht läßt.

Ist es aber das Sein oder, genauer gesagt, die Analogie des Seins, worauf es hier ankommt, dann muß es als erwiesen gelten, daß den genannten Metaphern kein einmaliger (d.h. individueller und absoluter) Aussagewert zukommt, sondern daß sie lediglich sinnfällige Manifestationen des Göttlichen darstellen, die beliebig gegeneinander ausgetauscht und durch

beliebige andere ersetzt werden können, ohne daß das Verständnis des Bezeichneten dadurch beeinträchtigt würde. Das Gewicht liegt hier auf "sinnfällig", denn Eckhart mußte darauf bedacht sein, Metaphern vom größtmöglichen Bekanntschaftsgrade zu wählen, wenn er seine anagogische Absicht verwirklichen wollte, ähnlich wie beim ausgesprochenen Vergleich.[93]

Zunächst kam es Eckhart offensichtlich darauf an, das Göttliche als etwas Außerordentliches und Erhabenes in die Sicht des Menschen zu bringen, und Metaphern wie "huote", "lieht", "vünkelîn" und "bürgelîn" sind dazu geeignet, den Verstand in diese Richtung in Bewegung zu setzen. Ist dieses Ziel einmal erreicht, so stellt sich heraus, daß im letzten Grunde auch solche qualitativen Unterscheidungen als unbegründet und damit nichtig erkannt werden müssen:

> Ich hân etwenne gesprochen von einem liehte, daz ist in der sêle, daz ist ungeschaffen und ungeschepfelich. Diz lieht pflige ich alwege ze rüerenne in mînen predigen, und diz selbe lieht nimet got sunder mittel und sunder decke und blôz, als er in im selben ist; daz ist ze nemenne nach der würklicheit der îngeberunge. Dâ mac ich waerlîche sprechen, daz diz lieht habe mê einicheit mit gote, dan ez habe einicheit mit deheiner kraft, mit der ez doch ein ist in dem wesene. Wan ir sult wizzen, daz diz lieht nicht edeler enist in dem wesene mîner sêle dan diu niderste kraft oder diu allergröbeste, als gehoerde oder gesiht oder ein ander kraft, an die hunger oder durst, vrost oder hitze gevallen mac; und daz ist des schult, daz daz wesen einvaltic ist. Dâ von, als man die krefte nimet in dem wesene, sô sint sie alle ein und glîch edel; aber dâ man die krefte nimet in irn werken, sô ist einiu vil edeler und vil hoeher dan diu ander.[94]

Alle Unterscheidungen des Göttlichen--auch solche nach Kräften, ihren Arten und Graden der Güte, ja Begriffe wie Güte, Gerechtig-

keit und Wahrheit selbst[95]--sind vom Kreatürlichen her bestimmte Vorstufen der Erkenntnis und müssen endgültig überwunden werden.

In diesem Sinne sind Ausdrücke wie "huote", "lieht", "vünkelîn" und "bürgelîn" allerdings Metaphern. Doch was hier übertragen wird, sind menschliche Werturteile, die sich im Lichte der vollen Erkenntnis als Vorurteile herausstellen: Formen eines menschlichen Denkens, das dem göttlichen Denken, das sich selbst denkt,[96] noch fern steht, befangen im Irrtum von der Eigenständigkeit des kreatürlichen Seins, aber dürstend nach dem einen, wahren und wurzelhaften Sein, sich einen Weg zu Gott bahnend.

Von Eckharts Standpunkt aus sind Metaphern als solche, wie auch Vergleiche und Bilder, anagogische Hilfsmittel, vorläufige Zugeständnisse an die Fassungskraft seiner Zuhörerschaft. In der Tat haben die genannten Metaphern in dem Außerordentlichen und Erhabenen etwas gemein. Doch dieses Gemeinsame ist nur ein daseinsgebundenes Verständnis ihrer tatsächlichen und einzigen Gemeinsamkeit: der Analogie des Seins. Auf einer schon höheren Ebene der Erkenntnis stellen diese Metaphern sich als Metonymien dar, insofern zwischen der Bezeichnung und dem zu Bezeichnenden eine reale semantische Beziehung qualitativer Art zu bestehen scheint.[97] Doch auch dabei bleibt die vernünfticheit nicht stehen. Sie schreitet fort auch über die Vorstellung nur quantitativer Unterscheidungen (Synekdoche) zur Erkenntnis der Einheit und Einzigkeit des

Seins, denn "wîsheit, güete und wârheit leget etwas zuo; ein enleget niht zuo dan den grunt des wesens"[98]. Am Ende bleibt nur die reale Beziehung übrig, d.h. die Analogie des Seins, in der alles andere aufgeht.[99]

Dergestalt leitet die Metapher, wie auch der Vergleich, das ein, was Eckhart einen "abenemenden gedanke" (im Gegensatz zum "zuolegenden g.") nennt,[100] oder auch eine "morgenbekantnisse" (im Gegensatz zur "âbentbekantnisse")[101]. Am Anfang steht die irrtümliche Vorstellung von der Eigenständigkeit des kreatürlichen Seins gegenüber Gott (Metapher); darauf folgt die Erkenntnis einer realen Beziehung zwischen den beiden, die--immer noch irrtümlich--qualitativ verstanden wird (Metonymie); und schließlich kommt es zu der Einsicht, daß qualitative Unterscheidungen dem Göttlichen nicht angemessen sind und daß auch quantitative Unterscheidungen (Synekdoche) nur einen daseinsmäßigen Notbehelf darstellen. Das sprachliche Mittel nimmt also mit der fortschreitenden Erkenntnis des Seins verschiedene rhetorische Bedeutungen an,[102] um schließlich, wenn der richtige Blickwinkel gewonnen ist, belanglos zu werden. Es ist also nicht zufällig, daß Eckhart den rhetorischen Feinheiten dessen, was er glîchnisse nannte, keine erkennbare Aufmerksamkeit geschenkt hat. Von seinem Standpunkt, d.h. "von oben her", gesehen, sind Unterscheidungen jeglicher Art, also auch rhetorische, nur ein Hindernis und interessieren ihn nur als Gegenstand der Überwindung. Immerhin ermöglicht die rhetorische Aufschlüsselung

des glîchnisses einen Einblick in seine Funktion, der auf anderem Wege schwerlich zu gewinnen wäre.

6. Das glîchnisse als Bild

Bisher ist das glîchnisse als "diz und daz" behandelt worden, wobei zwischen dem ausgesprochenen Vergleich und der Metapher als verkürztem Vergleich unterschieden worden ist. Da aber Eckhart alle Einzeldinge, "alle graß bletlein vnd holtz vnd stein" und "alles, das die natur geleisten mag" unmißverständlich zu einer Einheit unter dem Begriff glîchnisse zusammenfaßt, sind wir berechtigt, von einem Bild im Sinne der rhetorischen evidentia bei ihm zu sprechen.[103] Für die einzelnen Bestandteile dieses Bildes gilt, was oben über Vergleich und Metapher gesagt worden ist. Hier sollen die umfassende Natur des Bildes, der Gedanke der Einheit und die Konkretheit der dem sprachlichen Ausdruck entsprechenden objektiven Gegebenheit betont werden.

Zwar hat Quint recht, wenn er sagt, daß Eckharts starke Beobachtungsgabe nicht im Dienste eines warmen Naturgefühls und einer intimen Liebe für die heimatliche Scholle stehe[104] und daß selbstgefälliges Ausmalen der Einzelzüge und Auswuchern des Bildes über den exakten Analogiebereich hinaus sich bei ihm nicht finden[105] Nun wäre es, nach den Ergebnissen dieser Untersuchung, für Eckhart auch ganz unmöglich gewesen, den exakten Analogiebereich jemals zu überschreiten, da ja alles Kreatürliche als Bestandteil des göttlichen Seins-

gefüges ein Ausdruck der Analogie ist, auf die es ankommt. Man kann sich aber dennoch nicht des Eindruckes erwehren, daß Eckhart häufig länger bei seinen Bildern verweilt und sie breiter ausmalt als zum Verständnis unbedingt notwendig. So z.B. in der oben angeführten Stelle, wo das neutestamentliche "castellum" schließlich zum "bürgelîn" in der Seele wird, nachdem schon die voraufgehende theoretische Erörterung mit verbalen Metaphern wie "blüejen" und "grüenen" ausgeschmückt worden war. Ja, schon solche Doppelfügungen wie "blüejende und grüenende" sowie "glimmende und brinnende" zeugen dafür, daß man Eckhart ein erhebliches rhetorisches--fast möchte ich sagen: poetisches--Pathos, das sich besonders in der Lust an der Ausweitung seiner Bilder kundtut, nicht absprechen kann. Es ist bei ihm durchaus nicht alles kühl berechnetes und abgewogenes Sprachmittel. Das zeigt sich auch in dem gleichfalls oben angeführten Echovergleich: "Ze glîcher wîs, als ob einer stüende vor einem hôhen berge und ruofte: 'bistû dâ?' der gal und der hal ruofte wider: 'bistû dâ?' Spraeche er: 'kum her ûz!' der gal spraeche ouch: 'kum her ûz!'"[106] Man wird zugeben müssen, daß der Vergleich, um den es sich der Form nach hier handelt, sich hätte viel ökonomischer ausdrücken lassen. Dem Charakter nach haben wir es eben mit einem Bild zu tun, mit der "lebhaft-detaillierten Schilderung eines rahmenmäßigen Gesamtgegenstandes durch Aufzählung sinnfälliger Einzelheiten".

Oder man bedenke den schönen Vergleich vom Roß auf der Heide:

> Nû sint alliu dinc glîch in gote und sint got selber. Hie ist gote als lustlich in dirre glîcheit, daz er sîne nature und sîn wesen alzemâle durchgiuzet in der glîcheit in im selber. Daz ist im lustlich; ze glîcher wîse, als der ein ros lât loufen ûf einer grüenen heide, diu zemâle eben und glîch waere, des rosses natûre waere, daz ez sich zemâle ûzgüzze mit aller sîner kraft mit springenne ûf der heide, daz waere sîn natûre. Alsô ist gote lustlich und genuoclich, dâ er glîcheit vindet. Ez ist im lustlich, daz er sîne natûre und sîn wesen alzemâle dâ giezende ist in die glîcheit, wan er diu glîcheit selber ist.[107]

Der rahmenmäßige Gesamtgegenstand, zu dessen Schilderung alle Vergleiche, Metaphern und Teilbilder nach der Maßgabe der ihnen vom Menschen beigelegten Bedeutsamkeit, d.h. ihrer Sinnfälligkeit, beitragen, ist das göttliche Seinsgefüge.[108] Es sei hier hervorgehoben, daß man Eckhart kein "erdenfernes" Denken unterstellen kann und daß es ihm nicht ausschließlich um die Deutung einer Abstrakten Vorstellung zu tun ist.[109] Es geht ihm lediglich darum, die Dinge ins richtige Licht zu setzen, und natürlich läßt sich das nicht ohne eine Vorstellung der Dinge bewerkstelligen. Den Dingen selbst wird dadurch nichts von ihrer Konkretheit genommen: sie bleiben, was sie auch ohne das menschliche Verständnis oder Mißverständnis immer sind. Das "abescheln und abescheiden" und der "abenemende gedanke", die in der "morgenbekantnisse" münden, beziehen sich auf die den Dingen vom Menschen beigelegten abstrakten, d.h. im Sein nicht begründeten, Vorstellungen und lassen das Ding an sich völlig unangetastet. Auf diese Weise wird das Ding in der Vorstellung des Menschen wieder hergestellt als was es eigentlich ist, nämlich eine konkrete Manifestation

des Göttlichen. Das Ding wird vergeistlicht:

> Daz hoehste und daz naehste, daz der mensche gelâzen mac, daz ist, daz er got durch got lâze. Nû liez sant Paulus got durch got; er liez allez, daz er von gote nemen mohte und liez allez, daz im got geben mohte, und allez, daz er von gote enpfâhen mohte. Dô er daz liez, dô liez er got durch got, und dô bleip im got, dâ got istic ist in im selbes, niht nâch einer enpfâhunge sîn selbes noch nâch einer gewinnunge sîn selbes, mêr: denne in einer isticheit, daz got in im selber ist. Er gap gote nie niht, noch er enpfienc nie niht von gote; ez ist ein ein und ein lûter einunge. Hie ist der mensche ein wâr mensche, und in disen menschen envellet kein lîden, als wenic als in götlich wesen gevallen mac; als ich mêr gesprochen hân, daz etwaz in der sêle ist, daz gote alsô sippe ist, daz ez ein ist und niht vereinet. Ez ist ein, ez enhât mit nihte niht gemeine noch enist dem nihtes niht allez daz gemeine, daz geschaffen ist. Allez daz geschaffen ist, daz ist niht. Nû ist diz aller geschaffenheit verre und vremde. Waere der mensche aller alsô, er waere alzemâle ungeschaffen und ungeschepfelich; waere allez daz alsô, daz lîphaftic und gebresthaftic ist, waere daz verstanden in der einicheit, ez enwaere niht anders, dan daz diu einicheit selber ist. Vünde ich mich einen ougenblick in disem wesene, ich ahtete als wênic ûf mich selben als eines mistwürmelîns. Got gibet allen dingen glîch, und als sie von gote vliezent, alsô sint sie glîch; jâ engel und menschen und alle crêatûren die vliezent von gote glîch in irm êrsten ûzvluzze. Der nû diu dinc naeme in irm êrsten ûzvluzze, der naeme alliu dinc glîch. Sint sie alsô glîch in der zît, sô sint sie in gote in der êwicheit vil glîcher. Der eine vliege nimet in gote, diu ist edeler in gote dan der hoehste engel an im selber sî. Nû sint alliu dinc glîch in gote und sint got selber.[110]

Verborgen in dieser Darlegung findet sich das Bild des gesamten göttlichen Seinsgefüges--und ich möchte hier von einem <u>geistlichen</u>, d.h. von rechter Erkenntnis durchdrungenen, Bilde sprechen--,angedeutet durch seine Extreme: das aller Geschaffenheit ferne stehende Etwas in der Seele, d.h. die reine <u>isticheit</u> (das Göttliche, das wurzelhafte Sein), und die geringsten aller Geschöpfe, das Mistwürmchen und die Fliege.

Dieses Zitat verdeutlicht aber auch die mit der emphatischen Rede und der Bildsprache[111] bei Eckhart stets verbundene Gefahr des Mißverständnisses. Wenn es heißt, "daz etwaz in der sêle ist, daz gote alsô sippe ist usw.", so handelt es sich um ein Beispiel ausgedehnter emphatischer Rede, "gemäß dem, was das Herz des Sprechenden eingibt", und durch welche "die Zuhörer umso mehr zur Liebe der Tugent und Gottes selbst angefeuert" werden sollen.[112] Was Eckhart hier meint, ist natürlich, daß die Seele, die mit allen ihren Kräften--auch den obersten--geschaffen ist,[113] insofern sie ist ihr Sein beständig aus Gott empfängt, was bedeutet, daß das Sein der Seele zu dem Sein Gottes im Verhältnis steht, entsprechend der analogia attributionis. Der Satz kann aber dahin mißverstanden werden, daß die Seele aus eigener Seinsvollkommenheit existierte, unabhängig von Gott, und das ihr Sein zufällig so beschaffen wäre, daß es sich mit dem göttlichen Sein vergleichen ließe, was selbst dem thomistischen Begriff der analogia proportionalitatis widerspräche.

Der Schluß des Zitates, "Nû sint alliu dinc glîch in gote und sint got selber", ist in seinem zweiten Teil sicher nicht authentisch, denn Eckhart bezeichnet ähnliche Formulierungen in der "Rechtfertigungsschrift" mehrfach als "falsch und irrig",[114] wahr dagegen sei, "daß aus ihm, durch ihn und in ihm alles ist".[115] Diese Stellungnahme Eckharts schließt jede pantheistische Interpretation seines Werkes aus.[116]

Noch größer ist die Gefahr des Mißverständnisses bei den sprachlichen Bildern, wie schon Heinrich Seuse bezüglich seiner geistlichen Tochter Elsbet Staglin bemerkte:

> In irem ersten anevang wurden ir ingetragen von neiswem hohe und vernunftig sinne, die viliuberswenk waren: von der blossen gotheit, von aller dingen nihtkeit, von sin selbes in das niht gelassenheit, von aller bilden bildlosekeit und von derley sinnen, die mit schoenen worten bedaht waren und dem menschen lust in truogen. Es lag aber etwas verborgen schaden da hinder einvaltigen und anvahenden menschen, wan im gebrast alzemal notdurftiges underschaides, daz man du wort mohte hin und her ziehen uf geist und uf natur, wie der mensch gemuot waz.[117]

Wenn die notwendige Unterscheidung lediglich darin bestünde, ob die "schoenen worte" in eigentlichem oder in übertragenem Sinne zu verstehen sind, dann läge die Sache verhältnismäßig einfach. So aber steht es mit dem Eckhartschen <u>glîchnisse</u> nicht. Die Frage ist nicht, ob es das eine <u>oder</u> das andere ist, sondern <u>inwieweit</u> es in dem einen Sinne zu verstehen ist, und <u>inwieweit</u> in dem anderen. Der Wahre Unterschied ist der zwischen <u>Form</u> und <u>Inhalt</u>. Das zuletzt angeführte Eckhartzitat bietet auch dafür ein Beispiel in den Ausdrücken "mistwürmelîn" und "vliege". Beide bezeichnen im eigentlichen Sinne Kreaturen von nach menschlichem Maßstabe geringster Ordnung. Während aber das Mistwürmchen hier dazu dient, die Geringschätzung des Menschen seiner selbst im Anblick des göttlichen Wesens zu verdeutlichen, also formal <u>und</u> inhaltlich im eigentlichen Sinne als Vergleich fungiert, bezeichnet in dem Vergleich zwischen der Fliege in Gott und dem höchsten

Engel an sich (d.h. als hypothetisch von Gott losgelöstem engelischen Wesen) die Fliege formal zwar die geringgeschätzte Kreatur, inhaltlich dagegen hilft sie zur Verdeutlichung der Gleichheit und Einheit alles Seins in Gott. Im ersten Falle wird das menschliche Wertesystem aus anagogischen Gründen sinnfällig aufrechterhalten, und im zweiten Falle wird dieses Wertesystem--aus denselben Gründen und anhand derselben Sinnfälligkeit--hypothetisch auf den Kopf gestellt, um seine letzthinnige Absurdität zu zeigen. Natürlich gilt für das Mistwürmchen <u>in Gott</u> dasselbe wie für die Fliege!

KAPITEL IV

SCHLUSSBETRACHTUNG: daz glîchnisse UND die glîchnisse

Die vorhergehende Untersuchung des Eckhartschen glîchnisses im Lichte seines Seins- und Sprachbegriffes und nach quantitativen rhetorischen Gesichtspunkten hat gezeigt, daß die Bezeichnungen "Vergleich", "Metapher" und "Bild" diesem glîchnisse nur formal zukommen. Inhaltlich wird das glîchnisse gemäß der erklärten Ausdrucksabsicht Eckharts von philosophisch-theologischen und erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten bestimmt. Danach ist das glîchnisse formal ein katachrestischer modus significandi und inhaltlich ein sprachlicher Ausdruck der analogia entis. Auf beides soll abschließend näher eingegangen werden.

Eckhart war ja nicht der einzige und erste mittelalterliche Denker, der sich anhand spezifischer Begriffe von Denkinhalt und Sachverhalt die Frage nach dem Leistungsvermögen der Sprache stellte. Auch ist es nicht notwendig, sich seinen Seins- und Sprachbegriff aus unmittelbaren neuplatonischen Einflüssen entstanden zu denken. Schon vor ihm ist in den Abhandlungen De divinis nominibus, wie sie in den großen Summen enthalten sind, eine ausgesprochen negative Theologie entwickelt worden.[1] Zwar läßt diese negative Theologie sich u.a. auf die Schrift De divinis nominibus des Pseudo-Dionysius Areopagita aus dem fünften Jahrhundert zurückführen, fand ihren Eingang

in das westeuropäische Denken jedoch bereits durch den Kommentar des Johannes Scotus Eriugena (um 810 - um 877).[2] Was uns hier interessiert, ist die dieser negativen Theologie zugrundeliegende mittelalterliche Sprachlogik, die sich im Zusammenhang mit der Pflege der Grammatik im Zuge des Rechtsstudiums entwickelte und ihren Niederschlag in der oben bereits besprochenen Literaturgattung der Tractatus de modis significandi oder Summae modorum significandi des 13. Jahrhunderts fand. Johannes Gerson (1363 - 1429), der sich im Gegensatz zu den Humanisten zu Gunsten dieser scholastischen Literaturgattung aussprach, fand auch Verbindungswege, die von den modi significandi zur Mystik führen.[3]

Daß die Moduslehre den Vertretern der negativen Theologie geläufig war und tatsächlich auch zur Unterbauung philosophisch-theologischer Theorien herangezogen wurde, geht eindeutig aus einem Werk eines älteren Zeitgenossen Meister Eckharts, des Augustinereremiten Jakob von Viterbo (gest. 1308 als Erzbischof von Neapel) hervor.[4] Das Werk ist der Beantwortung der Quaestio "Utrum Deus sit vere ens" (Ob Gott im wahren und eigentlichen Sinne ein Seiendes ist) gewidmet.[5] Das Werk ist besonders aufschlußreich, insofern Jakob von Viterbo alle einschlägigen Theorien seiner Zeit kritisch beleuchtet. Er kommt zu dem eklektischen Schluß, daß das Sein (esse) bei den Kreaturen etwas mit einem anderen Verbundenes bezeichne, das in Beziehung zu einer Wirkursache (agens) stehe, etwas Begrenztes, Geteiltes und Veränderliches, bei Gott hingegen

etwas Absolutes ohne Bezogenheit auf etwas anderes, etwas Unbegrenztes und Unabänderliches. Da also der Seinsgrund (ratio entitatis) in Gott ein höherer sei als der Seinsgrund in den Kreaturen, folge von selbst, daß Gott wahrhaft ein Seiendes (ens) sei, indem er den Seinsgrund im vollen und vollkommenen Sinne ohne irgendwelche Verminderung besitze.[6]

Auf diese logische Erörterung folgt eine erkenntnistheoretische Bemerkung, die hier von Wichtigkeit ist: Wenn auch gesagt werde, daß Gott in der angegebenen vollkommensten Weise ein Seiendes sei, so könne er doch von uns nicht erkannt werden, so, wie er sei, sondern wir erkennten ihn auf eine kreatürliche Art. So dächten wir ihn. So sei unser Gotteserkennen nicht beziehungslos, obschon wir durch unseren Intellekt erkennten, daß Gott ohne Beziehung sei. Deshalb würden alle Namen von Gott im uneigentlichen Sinne bejaht und im eigentlichen Sinne verneint, wenn man den modus significandi, die Art und Weise der unmittelbaren Bedeutung der Namen, welche dem Bereich des Kreatürlichen entnommen sei, ins Auge fasse. So hätten unsere Begriffe von Gott nach der Art und Weise unseres menschlichen Denkens und unseres sprachlichen Ausdrucks ihre unmittelbare Grundlage im Kreatürlichen, während sie in Bezug auf den erkannten Gegenstand ihr Fundament in Gott hätten. Deshalb sei Gottes Wesenheit nicht das unmittelbare, sondern nur das mittelbare Fundament unserer Gottesvorstellung. Jakob von Viterbo unterscheidet hier klar zwischen dem Inhalt und der Form unserer Gotteserkenntnis: Inhaltlich zeige sich Gott

uns als ein Seiendes in einem unendlich wahreren und vollkommeneren Sinne, als die Kreaturen etwas Seiendes seien, hingegen sei die Form unseres Denkens über Gott mit den Unzulänglichkeiten und Bedingtheiten unseres menschlichen, unmittelbar aus dem Kreatürlichen entnommenen Erkennens behaftet.[7]

Es steht also der sprachliche Ausdruck als modus significandi zwischen dem modus essendi des Kreatürlichen Seins, von dem er hergenommen ist, und dem modus intelligendi des göttlichen Seins, auf den er hindeutet und der für uns gleichbedeutend ist mit dem göttlichen Sein schlechthin, da wir dieses nur mit unserem Intellekt (vernünfticheit), d.h. logisch, denkend, erfassen können.[8] Zwischen beiden Extremen des Seins herrscht die Analogie, und zwar, da der objektive Inhalt des durch das gemeinsame Wort ausgedrückten Begriffes sich zwar auf alle analogen Glieder bezieht, aber nur in einem einzigen im vollen und eigentlichen Sinne realisiert ist, die analogia attributionis.[9]

Abgesehen also von dem feinen Unterschied des sich im ständigen Flusse und Werden befindlichen Seins, der die Eckhartsche Auffassung der analogia entis charakterisiert,[10] wird hier derselbe Begriff der Analogie, wie ihn Eckhart vertritt, erkenntnistheoretisch unterbaut, und die Funktion des glîchnisses als katachrestischer modus significandi tritt deutlich hervor.

Fassen wir die analogia entis und ihren sprachlichen Ausdruck, das glîchnisse, in den beiden maßgebenden Sichten noch einmal mit Eckhart ins Auge:

1. Die philosophische Sicht, "von oben her". In der zeitlich und räumlich unbestimmten Gottheit finden sich die Bilder (Ideen) dessen, was sich nach der Manifestation des hier zu beschreibenden Verhältnisses als die reinen Vollkommenheiten (Sein, Einheit, Wahrheit, Weisheit und Gutheit) und die Akzidenzien ("zuovelle", "diz und daz") darstellt. Durch freien göttlichen Willen, der--wie auch die Bilder--ohne Warum ist ("alliu dinc hânt ein warumbe, aber got enhât kein warumbe"[11]), d.h. keinen Grund oder keine Ursache außer sich selbst hat, treten die Akzidenzien aus dem modus der Möglichkeit in den modus der Wirklichkeit, indem ihnen das Sein, die höchste der reinen Vollkommenheiten und identisch mit Gott ("Esse est Deus"[12]), als Aktualität zufließt,[13] und nur insofern sind die so entstandenen Dinge, als diese Aktualität des Seins stets verliehen und stets empfangen wird.[14] Dabei ist zu beachten, daß dieses Verhältnis außer Raum und Zeit besteht (Raum und Zeit selbst sind Akzidenzien, die erst durch dieses Verhältnis verwirklicht werden), daß folglich dieses Verhältnis immer und ewig besteht, da das Schaffen Gottes Wesen ist[15] ("Er muoz ez tuon, ez sî im liep oder leit"[16]) und daß es sich dabei um die Selbsterkenntnis (das Denken) Gottes handelt ("daz er sich durchkennet und al ein lieht ist"[17]), denn in Gott ist Sein und Denken dasselbe[18] und sein Wissen ist Ursache der Dinge[19]. Ferner ist zu beachten, daß, wiewohl Gott als Sein dem Kleinsten wie dem Größten in gleicher Weise und ganz gegenwärtig ist,[20] die Dinge

doch nicht Gott, d.h. Schöpfer, sind, da ihnen das Sein nicht aktiv (in der Weise des Gebens) innewohnt, sondern nur passiv (in der Weise des Empfangens) zukommt ("wan der vater ist würkende und der sun ist lîdende"[21]): Darin besteht das Verhältnis der Analogie, auf das Eckhart nach dem Zeugnis der "Rechtfertigungsschrift" zum Verständnis seiner Lehre den größten Wert legt.[22] Das Kreatürliche ist eine andere Seinsweise (modus) des Göttlichen, und es ist göttlich, insofern es durch das Verhältnis der Analogie am Göttlichen teilhat (participatio), aber es ist nie so göttlich, daß es selbst schüfe, d.h. das Verhältnis der Analogie ist nicht umkehrbar, das Göttliche ist stets das Bild bzw. Urbild, und das Kreatürliche ist stets das Abbild.

So vollzieht sich die Gottesgeburt,[23] und so ist das göttliche Seinsgefüge beschaffen. Eckhart hat das an zwei treffenden glîchnissen klargemacht.

> Swenne daz antlite geworfen wirt vür den spiegel, sô muoz daz antlite dar inne erbildet werden, ez welle oder enwelle. Aber diu natûre erbildet sich niht in daz bilde des spiegels, mêr: der munt und diu nase und diu ougen und alliu diu gestaltnisse des antlites daz erbildet sich in dem spiegel. Aber daz hât gote im aleine behalten, swâ er sich inne erbildet, daz er dâ sîne natûre und allez, daz er ist und geleisten mac, zemâle dar inne erbildet obe dem willen; wan daz bilde vürsetzet dem willen, und der wille volget dem bilde, und daz bilde hât den êrsten ûzbruch ûz der natûre und ziuhet in sich allez, daz diu natûre und daz wesen geleisten mac; und diu natûre ergiuzet sich zemâle in daz bilde und blîbet doch ganz in ir selber.[24]

"Die wîle der spiegel stât gegen mînem antlite, sô ist mîn bilde dar inne; viele der spiegel, sô vergienge daz bilde."[25]

Oskar Katann weist darauf hin, daß das Spiegelbild nicht nur hinsichtlich der Wesenheit (der Akzidenzien: "alliu gestaltnisse des antlützes") an dem abgespiegelten Original partizipiere, sondern auch hinsichtlich seiner Existenz (des Seins: "viele der spiegel" usw.).[26]

Das andere Beispiel ist geeignet, zu einer Wesensdefinition des Eckhartschen glîchnisses beizutragen:

> Drücket man ein ingesigel an ein grüene wahs oder an ein rôt oder an ein tuoch, daz ist allez ein bilde. Wirt daz ingesigel gedrücket genzlîche durch daz wahs, daz des wahses niht überblîbet, ez ensî zemâle gedrücket in daz ingesigel, sô ist ez ein mit dem ingesigel âne underscheit. Alsô wirt diu sêle genzlîche mit gote vereinet an dem bilde und an der glîchnisse, als si in rüeret an rehter bekanntnisse.[27]

Demnach ist das Kreatürliche (denn auch die Seele ist ja geschaffen) ein Abdruck oder Antitypos (îndruck) des Göttlichen, das hier den Prägestock oder Typos darstellt, und das "mitt gleichnuß beweisenne" kann als metaphysische Typologie angesprochen werden,[28] denn alles Kreatürliche ist auf Gott hingeordnet, indem es auf die beschriebene Weise die glîchnisse, die Analogie Gottes, widerspiegelt.

2. Damit sind wir bereits bei der zweiten maßgebenden Sicht, der erkenntnistheoretischen, angelangt. "Von unter her" gesehen ist Gott das Ziel, denn "das Werk der Natur und Schöpfung ist hingeordnet auf das Werk der Gnade und Wiederherstellung".[29] Gnade und Wiederherstellung aber verwirklichen sich in "rehter bekantnisse", zu welcher der

sprachliche Ausdruck, das glîchnisse, hinführt. Der sprachliche Ausdruck als solcher ist ein modus significandi accidentale, da er ursprünglich das akzidentelle, kreatürliche Sein benennt. Gott aber "ennante sich niht in der zît". Zwar ist alles Kreatürliche ein Abdruck und Spiegelbild von Aspekten des Göttlichen, und alle Worte sind deshalb notwendige Teilbezeichnungen des Göttlichen; die Wesenheit Gottes hingegen drückt sich weder in einem einzelnen Akzidenz noch in der Summe aller aus, und aus diesem Grunde ist die Sprache nicht hinreichend, diese Wesenheit zu bezeichnen. Ganz richtig sieht Oskar Katann in der Eckhartschen Metapher eine Unterteilung der Analogie,[30] und das gilt natürlich für das glîchnisse im allgemeinen. Die Fülle der Gottheit aber läßt sich nur durch den Begriff des Seins erfassen, wie es sich unter der Hülle des Akzidentellen, wozu nach Eckhart letzten Endes auch die reinen Vollkommenheiten gehören,[31] als Aktualität ausdrückt.

Dadurch indessen, daß nämlich der vom akzidentellen Sein hergenommene sprachliche Ausdruck das substantielle Sein bezeichnen soll, wird die Sprache bereits überwunden: Indem im glîchnisse der modus significandi accidentale und der modus significandi essentiale zusammenfallen, wird das reine Denken eingeleitet, denn der Übergang vom Kreatürlichen zum Göttlichen läßt sich nur intellektuell vollziehen. Die Analogie, die glîchnisse[32] Gottes (dessen Sein identisch mit der Erkenntnis seiner selbst ist), durch die das Kreatürliche

zum Göttlichen in Beziehung steht und die das kreatürliche Sein überhaupt ausmacht, läßt sich nur denkend erfassen.

Das Denken und Erkennen, von dem hier die Rede ist, muß natürlich als frei von irdischen Vorstellungen verstanden werden. Denn nicht einmal das Sein kommt Gott in einer Weise zu, die sich kreatürlich veranschaulichen ließe. Gott ist nicht nur etwas anderes als die Kreaturen, sondern er ist anders.[33] Die Analogie zwischen Gott und den Kreaturen ist nicht eine sinnlich wahrnehmbare. Aus diesem Grunde hatte bereits Johannes Scotus Eriugena in seinem Kommentar zum Pseudo-Dionysius Areopagita klargestellt, daß es sich bei den irdischen Bezeichnungen Gottes nicht um Symbole handele,[34] sondern nur um Metaphern, die das unbezeichenbare reine Wesen der Gottheit in Worte kleiden.[35] Allerdings kommt dem Eckhartschen glîchnisse eher eine umgekehrte Funktion zu, indem es an den "Kern" Gottes heranführt, ihn darstellt, wie er in seinem "Kleidhause" ist. Dieses "Mark" Gottes aber ist das intellektuelle Sein Gottes, das sich durch die Analogie in der Aktualität des kreatürlichen Seins widerspiegelt und abdrückt.

Von hier aus wird es verständlich, was es bedeutet, "daz got alle crêatûren halte als in einem zoume ze würkenne nâch sînem glîchnisse",[36] daß "die natur, die von gott ist, nüt anders denne gottes gleichnusse suochet" und daß "glîchnisse diu groeste wollust und vröude ist, diu in dem himelrîche ist"[37]. Dies ist das göttliche Seinsgefüge in seiner

Dynamik, wo potentiell Akzidentelles ständig zu Kreatürlichem aktualisiert wird und im Menschen, in der Seele, sich seiner selbst als Beziehung in Gott, wo Beziehung und Ding dasselbe sind,[38] ständig bewußt wird, stets unter Wahrung der Analogie a priori, und damit die Selbsterkenntnis Gottes erfüllt. Das glîchnisse übt in dieser Wechselbeziehung zwischen dem Werk der Natur und Schöpfung und dem Werk der Gnade und Wiederherstellung, die als eins in der Erkenntnis Gottes zu verstehen sind, eine wesentliche Funktion aus, indem es als Unterteilung der Analogie das Kreatürliche transparent macht für die Analogie, die glîchnisse, in ihrer Fülle und so die bewußte Partizipation seitens des Menschen ermöglicht. Das glîchnisse führt an den wahren Grund der Dinge heran und leitet über vom tmematischen menschlichen Denken, das mittels der Sprache vom aktualisiert Akzidentellen, dem Kreatürlichen, dem Dasein, her bestimmt ist, zum göttlichen Denken, dem Sein. Darin besteht seine anagogische Funktion. Dergestalt ist das glîchnisse Meister Eckharts ein integraler Bestandteil der göttlichen Erkenntnis, die mittels der Analogie das göttliche Seinsgefüge beherrscht und mit diesem identisch ist.

Von hier aus läßt sich abschließend die Frage nach der Einheit bzw. Identität bei Eckhart beantworten. Das Problem, das die Beurteilung seiner Lehre seit dem Inquisitionsprozeß erschwert hat und sich auch in den Nachschriften seiner deutschen Predigten widerspiegelt, kann definitiv gelöst werden.

Im "Buoch der götlîchen troestunge" sagt Eckhart: "Und unser herre bat sînen vater, daz wir mit im und in im ein würden, niht aleine vereinet."[39] Und in der "Rechtfertigungsschrift" bekennt er sich zu dieser Stelle[40], sich auf das Evangelium[41] berufend. Daß Eckhart hier auf die Möglichkeit der Identität des Menschen und Gottes hinweist, ist unmißverständlich und wird durch mindestens eine Stelle in den lateinischen Werken bekräftigt: "Est enim super hominem, sed etiam super omnem creaturam, divinum[,] 'soli deo' forma conformari et transformari in ipsum, secundum ipsum et ab ipso."[42]

In diesem Lichte müssen die Parallelstellen in den deutschen Predigten (z.B. DW I, S. 113,6ff.: "Sumlîche einveltige liute waenent, sie süln got sehen, als er dâ stande und sie hie. Des enist niht. Got und ich wir sint ein. Mit bekennenne nime ich got in mich, mit minnenne gân ich in got.") als authentisch gelten. Eckhart ist hier also richtig verstanden worden.

Dem stehen Eckharts Beteuerungen in der "Rechtfertigungsschrift" gegenüber, daß es falsch und irrig sei, ihn dahin zu verstehen, daß der göttliche Mensch nichts anderes würde, als was Gott sei[43], daß das Wesen (quidditas) Gottes das Wesen des Menschen wäre[44] und daß alles, was sei, Gott wäre[45]. Er verweist zum Verständnis seiner Lehre immer wieder auf die Analogie (analogia bzw. similitudo), d.h. die Ähnlichkeit zwischen Gott und Mensch.[46]--Wie ist dieser Widerspruch zu

verstehen? Oder anders gefragt: Hat Eckhart im Hinblick auf Gott und den Menschen nun die Analogie gelehrt oder die Identität?

Die Antwort muß lauten, daß er--und zwar ohne sich selbst zu widersprechen--beides gelehrt habe. Allerdings ist seine Terminologie nicht immer klar und eindeutig, insofern er zwischen "got" als Gott der Schöpfung, als Person, und "got" als allerfassendem Prinzip, d.h. der "gotheit", nicht immer unterscheidet. Er scheint vorauszusetzen, daß da, wo von "ein" gesprochen wird, "got" als "gotheit", "got in sînem kleithûse" zu verstehen ist.

In dem, was oben als das göttliche Seinsgefüge bezeichnet wurde,[47] ist Gott immer das Eine, das logisch nicht ohne das Andere, die Schöpfung, vorgestellt werden kann. Zwischen beiden herrscht die Analogie, die glîchnisse oder die glîchheit, die auf Unterschied gegründet ist, "wann geleicheit stet in underscheid"[48], und "glîcheit daz enist niht ein"[49]. Alle Äußerungen Eckharts, in denen er auf der bloßen Analogie zwischen Mensch und Gott besteht, gehören in diesen Bereich. Von Identität kann hier nur in dem Sinne gesprochen werden, daß Gott identisch ist, d.h. er ist ein und derselbe, und daß der Mensch identisch ist, d.h. er ist seinerseits ein und derselbe. Aber der Mensch kann nicht mit Gott identisch sein, weil sie ja nur als voneinander verschieden gedacht werden können und weil, wenn der eine der andere wäre, weder der eine noch der andere wäre, denn die Aufhebung des einen

hätte zur Folge die Aufhebung des anderen: eine erkenntnistheoretisch unmögliche Situation. Deshalb betont Eckhart die gegenseitige Abhängigkeit zwischen Gott und den Kreaturen.[50] Da Gott und die Kreaturen erkenntnismäßig gegeben sind, müssen sie unterschieden sein, und zwischen ihnen besteht ein Verhältnis, eben die Analogie. Kreatur und Gott stehen sich hier gleichsam gegenüber, und die Analogie hat keinesfalls die Aufgabe, Individualitäten zu verschmelzen oder aufzuheben (was sie ihrem Wesen nach ja auch gar nicht könnte),[51] sondern sie ist das gegebene Verhältnis.

Mit dem Einen (Gott) und dem Anderen (Schöpfung) ist indessen noch ein Weiteres gegeben, nämlich das, was Heinrich Rickert die Einheit der Mannigfaltigkeit genannt hat.[52] In Begriffen dieser Untersuchung handelt es sich dabei um das Prinzip, welches das göttliche Seinsgefüge in seiner Totalität durchdringt, zeit- und raumlos in jedem und allem in gleicher Weise gegenwärtig ist, kurz, um das was Eckhart mit Ausdrücken wie "ursprunc", "anvanc", "êrstes", "êwicheit" und "grunt" bezeichnet. Das "bürgelîn" also, "got in sînem kleithûse": "die gotheit".

Der Gottheit steht nichts gegenüber, da sie allerfassend ist, und folglich kann auch nichts im Verhältnis zu ihr stehen. Sie ist überall und ewig in unvermindertem Maße, da sie über Unterscheidungen erhaben ist, und alles partizipiert an ihr. Aber der bewußte Vollzug der Gottheit ereignet sich nur im Menschen, in den obersten Kräften der Seele, also als

Denkakt, intellektuell, als Durchbruch und Werk der Gnade und Wiederherstellung, denn "daz oberste an der menscheit hât glîcheit mit den engeln und sippeschaft mit der gotheit"[53]. Und "mit den obersten kreften rüeret diu sêle got; dâ von wirt si gebildet nâch gote. Got ist gebildet nâch im selben und hât sîn bilde von im selben und von niemanne mê. Sîn bilde ist, daz er sich durchkennet und al ein lieht ist. Swenne in diu sêle rüeret mit rehter bekanntnisse, sô ist si im glîch an dem bilde."[54] "got" bedeutet hier "gotheit", denn es ist offensichtlich von "got in sînem kleithûse" die Rede, und da er dergestalt "daz lûter ein ist sunder alle zuovallende menge underscheides"[55], oder, paradox ausgedrückt, "underscheit âne underscheit"[56], bedeutet "im glîch" hier nicht "analog" (was ja "underscheit" voraussetzte), sondern "identisch", denn das, was nur es selbst ist und keinem Anderen gegenübersteht, ist die absolute Identität.

Es kommt bei Eckhart also alles darauf an, auf welchen logischen Bereich die Ausdrücke "got" und "glîch" abzielen. Eckhart befaßt sich ja grundsätzlich mit dem "rein logischen Gegenstand"[57], mit der Gegebenheit des Einen und des Anderen und der Einheit der Mannigfaltigkeit bzw. mit der Gegebenheit der Form, des geformten Inhaltes und des reinen Inhaltes. Beziehen sich die genannten Ausdrücke auf das Geformte, wo Form und Inhalt, Eines und Anderes sich gegenseitig bedingen, kurz, auf das "heterothetische Prinzip"[58], so bedeuten sie "Gott als Person" und "analog". Beziehen sie sich dagegen

auf die Einheit der Mannigfaltigkeit bzw. den reinen Inhalt, auf das, was keinen Unterschied kennt und dem kein Anderes gegenübersteht, dann bedeuten sie "Gottheit" und "identisch". Denn Identität schließt Andersheit aus, während Analogie sie fordert.[59]

"Der 'reine' Inhalt ist das Namenlose."[60] "Diu gotheit ist aleine ein stat der sêle und ist ungenannt."[61] Das Wort "stat" veranschaulicht hier am klarsten das Dilemma, dem der sprachliche Ausdruck in der negativen Theologie entstammt. Denn das Schweigen ist kein vollwertiger Ersatz für das Sprechen, es ist eben nur "Grenzmittel der Kommunikation"[62]. Und andererseits gilt der Satz Rickerts: "Inadäquat muß jeder Ausdruck sein, weil wir alles, was wir mit einem Wort bezeichnen, damit schon zum Gegenstand machen, auch wenn es nur ein Moment am Gegenstand ist."[63]

Nun ist es verständlich, was Eckhart meint, wenn er sagt:

> Ich gedachte in dieser nacht, das alle gleichnuß ist ein fürwerck. ich mag kein ding gesehen, es sey mir denn gleich, noch ich mag kein ding bekennen, es sey mir denn gleich. Gott hat alle ding verborgenlich in im selber, aber nit diß noch das nach vnderscheide, sunder ein nach der einikeit.[64]

"Glîchnisse ist begin von dem einen aleine und nimet, daz ez ist und daz ez begin ist, von dem und in dem einen."[65] Sinnliche Wahrnehmung, Erkenntnis und Denken beruhen auf "glîchnisse", d.h. <u>Analogie</u>, auf Unterschied und Ähnlichkeit; ihre

Wurzel und ihr Ziel aber liegen in der Einheit, der Identität. Allerdings kommen im Hinblick auf die absolute Identität Gott als Person und die Kreatur nicht mehr in Betracht, da sie in der Einheit der Mannigfaltigkeit, dem reinen Inhalt, der Gottheit, aufgehoben sind. Die Begriffe "Identität" und "Gottheit" sind hier synonym.

"Swaz niht hie noch dâ enist und dâ ein vergezzenheit aller crêatûren ist, dâ ist vüllede alles wesens."[66] "...dâ ist vüllede und vollene aller gotheit, dâ ist einicheit."[67] Dergestalt ist die Fülle der Analogie die absolute Einheit, die Identität schlechthin, und der letzte Sinn des glîchnisses liegt darin, die Analogie zu überwinden und die absolute Identität, das göttliche Denken, das erst durch das heterothetische Prinzip in Bewegung gebracht wird,[68] zu vollziehen, "daz er sich durchkennet und al ein lieht ist". "Alsô ist gote lustlich und genuoclich, dâ er glîcheit vindet. Ez ist im lustlich, daz er sîne natûre und sin wesen alzemâle dâ giezende ist in die glîcheit, wan er diu glîcheit selber ist."[69]

VERZEICHNIS DER ABGEKÜRZT ZITIERTEN LITERATUR

AfdA — Anzeiger für deutsches Altertum

BgT — Meister Eckharts "Buoch der goetlîchen troestunge", DW V, S. 8-61.

Degenhardt — Ingeborg Degenhardt, *Studien zum Wandel des Eckhardtbildes* (Leiden: E.J. Brill, 1967).

DVjs — Deutsche Vierteljahrsschrift

DW — Meister Eckhart, Die deutschen und lateinischen Werke. *Die deutschen Werke*, hrsg. von Josef Quint (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1936ff.). Zitiert nach Bänden, z.B. "DW I".

Fahrner — Rudolf Fahrner, *Wortsinn und Wortschöpfung bei Meister Eckehart* (1929; Nachdruck London/New York: Johnson Reprints, 1968).

Glinz — Hans Glinz, *Die innere Form des Deutschen, Eine neue deutsche Grammatik*, 5. Auflage (Bern und München: Francke, 1968).

Grabmann — Martin Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben, Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik* (München: Max Hueber, Bd. I 1926, Bd. II 1936, Bd. III o.J. [Imprimatur 1956]).

Heidegger — Martin Heidegger, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1916; Ann Arbor: Xerox University Microfilms, 1974).

Hoffmeister — Johannes Hoffmeister, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, 2. Auflage (Hamburg: Felix Meiner, 1955).

Jostes — Franz Jostes, Hrsg., *Meister Eckhart und seine Jünger, Ungedruckte Texte zur Geschichte der deutschen Mystik* (1895; Neudruck Berlin/New York: de Gruyter, 1972).

Kayser — Wolfgang Kayser, *Das sprachliche Kunstwerk, Eine Einführung in die Literaturwissenschaft*, 8. Auflage (Bern und München: Francke, 1962).

Koch — Josef Koch, "Zur Analogielehre Meister Eckharts", 1959, in Mystik [s. unten], S. 275-308.

Krewitt — Ulrich Krewitt, Metapher und tropische Rede in der Auffassung des Mittelalters (Ratingen/Kastellaun/Wuppertal: A. Henne Verlag, 1971).

Lausberg — Heinrich Lausberg, Handbuch der literarischen Rhetorik, Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft (München: Max Hueber, 1960).

Lüers — Grete Lüers, Die Sprache der deutschen Mystik des Mittelalters im Werke der Mechthild von Magdeburg (1926; Nachdruck Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966).

LW — Meister Eckhart, Die deutschen und lateinischen Werke. Die lateinischen Werke, Leiter des Herausgeberkollegiums Josef Koch (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1936ff.). Zitiert nach Bänden, z.B. "LW II".

Mystik — Altdeutsche und altniederländische Mystik, hrsg. von Kurt Ruh (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969).

Oltmanns — Käte Oltmanns, Meister Eckhart, 2. Auflage (Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1957).

Pf. — Meister Eckhart, Bd. 2 der Deutschen Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts, hrsg. von Franz Pfeiffer (1857; Neudruck Aalen: Scientia Verlag, 1962).

Quint — Josef Quint, "Die Sprache Meister Eckharts als Ausdruck seiner mystischen Geisteswelt", in DVjs 6 (1928), S. 671-701.

Rickert — Heinrich Rickert, "Das Eine, die Einheit und die Eins, Bemerkungen zur Logik des Zahlbegriffes", in Logos II (1911/12), S. 26-78.

RS — "Edition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart contenues dans le manuscrit 33b de la bibliothèque de Soest", hrsg. von Gabriel Théry OP in Archives d'histoire doctrinal et littéraire du moyen âge I (1926), S. 129-268.

Winkler — Eberhard Winkler, Exegetische Methoden bei Meister Eckhart (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1965).

ZfphF — Zeitschrift für philosophische Forschung.

ANMERKUNGEN

Zu Kapitel I

1 Es sei hier nur auf die parteipolitische Auswertung Meister Eckharts durch Alfred Rosenberg (Der Mythus des 20. Jahrhunderts) hingewiesen. Vgl. auch Degenhardt, S. 261ff.

2 Degenhardt, S. XVI.

3 Josef Quint, Die Überlieferung der deutschen Predigten Meister Eckeharts (Bonn: Ludwig Röhrscheid, 1932), S. XXVII.

4 Das gesamte Werk Eckharts ist eine bewußte, zielgerichtete und systematische Auseinandersetzung mit den Gegebenheiten seiner Aufgabe: mit Gott und dem Menschen. Seiner Bestimmung nach Seelsorger, seiner Ausbildung nach Theologe, wird Eckhart in seinem Schaffen von einer unverkennbaren wissenschaftlichen Begeisterung für seinen Gegenstand getragen. Man wird einem solchen Schrifttum, das zutiefst in der Theologie und Philosophie seiner Zeit--kurz: in der Scholastik--wurzelt, nicht den wissenschaftlichen Charakter absprechen wollen, nur weil es in der Tradition der negativen Theologie steht. Man beachte nur, mit welchen subtilen Gründen Eckhart der vom Leid geprüften Agnes von Ungarn im BgT Trost zu spenden sucht! Um allen Mißverständnissen vorzubeugen, soll hier daher im Hinblick auf Eckhart nicht von "Mystik", sondern von "negativer Theologie" gesprochen werden.

5 Z.B. in Evelyn Underhill, Mysticism, A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness (1911; Reprint of the 1930 Revision, Strand: Methuen, 1962), S. 102ff. Underhill spricht hier von der "Geographie" des "ganz Anderen" und der "Landkarte", die das mystische Erlebnis davon entwerfe und die nicht jedem als ein zuverlässiger Führer diene. Gewiß ein sehr schönes Bild der bildhaften mystischen Sprache, doch wieviele Bilder lassen sich dergestalt aufeinanderhäufen, um das "ganz Andere" zu erklären, transparent zu machen?

6 Quint, S. 674.

7 Ich gebrauche die Begriffe "Literalexegese" und "Allegorese" hier allgemein, im Sinne der modernen literarischen Rhetorik. D.h., daß das Deutungsschema, welches Eckhart auf die Schrift und die Väter anwendet, nun auf die Werke Eckharts angewandt wird.

8 Winkler, S. 7. Hinsichtlich der Möglichkeit einer tieferen Bedeutung von "intentio" und "intendere" vgl. Bernard Lonergan S.J., Method in Theology (New York: Herder and Herder, 1972), insbesondere S. 7.

[9]Lausberg, §204.

[10]Ebenda, §562.

[11]*Über die Bildung der Geistlichen im Mittelalter* (Leiden: E.J. Brill, 1953), S. 32.

[12]*Analogie und Metapher, Kleine Philosophie und Theogie der Sprache* (Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1962), S. 128.

[13]Lausberg, §258.

[14]Zur Problematik des Eckhart-Publikums s. H.Ch. Scheeben, "Über die Predigtweise der deutschen Mystiker", 1961, in *Mystik*, S. 100-112; sowie John Margetts, *Die Satzstruktur bei Meister Eckhart* (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1969), S. 144f.

[15]Lausberg, §§202-204.

[16]Die antike Rhetorik zielte ursprünglich auf die *Verfassung von Gerichtsreden* ab und später auch auf die *Interpretation von Gesetzestexten*. Nach Aristoteles wurde auch die *Poetik* mit einbezogen, also das Verständnis von Dichtungen nach rhetorischen Gesichtspunkten. Die moderne literarische Rhetorik hat nur die letzten beiden Ausrichtungen beibehalten, d.h. sie bildet nicht zum Redner aus, sondern sie befaßt sich lediglich mit der Untersuchung von Texten nach rhetorischen Gesichtspunkten. Da die literarische Rhetorik sich, ihrem Herkommen nach, mehr mit der sprachlichen Form als mit dem Gesamtcharakter des jeweiligen Werkes befaßt, ist es gleichgültig, ob der zur Untersuchung stehende Text der *schönen Literatur* (Dichtung) angehört oder der *wissenschaftlichen Literatur* (theoretisches Schrifttum). *Es kommt lediglich* darauf an, von den drei möglichen Untersuchungsmethoden die jeweils beste zu wählen, d.h. diejenige, die dem zur Untersuchung stehenden Werke am angemessendsten ist und die am geeignetsten ist, auf das hinzuführen, was der Untersuchende zeigen möchte.

[17]Lausberg, §115.

[18]Kayser, S. 14.

[19]Ebenda, S. 119.

[20]Lüers, S. 109.

[21]RS, II, 11.

[22]Winkler, S. 114ff.

[23] Im einzelnen dazu unten, S. 44ff.

[24] Lausberg, §810.

[25] Ebenda, §562. Es gibt auch eine metonymisch-synekdochische Katachrese (ebenda, §577).

[26] Kayser, S. 112.

[27] Gero von Wilpert, _Sachwörterbuch der Literatur_ (Stuttgart: Alfred Kröner, 1969), S. 380.

[28] Holger Pausch, Hrsg. und Verfasser, _Kommunikative Metaphorik_ (Bonn: Bouvier, 1976), S. 15.

[29] Die Verwechselung der _katáchresis_ mit dem _kakózelon_ geht möglicherweise auf die lateinische Übersetzung des ersten Begriffes mit _abusio_ zurück. _abusio_ hat jedoch bei den lateinischen Rhetorikern durchaus _keine_ negative Bedeutung, stellt indessen bereits eine Einschränkung des griechischen Begriffes dar, der neben "Mißbrauch" auch "Gebrauch" im Sinne des englischen "make do with" bedeuten kann. Indem die neuere Metaphorologie die Einschränkung des griechischen _katáchresis_ noch weiter treibt, beraubt sie sich m.E. eines sonst wertvollen Terminus.

[30] Grabmann, Bd. I, S. 115ff.

[31] Ebenda, S. 117f.

[32] Heidegger, S. 123.

[33] Winkler, S. 7.

[34] Vgl. Anm. 14 dieses Kapitels.

[35] DW. Die Ausgabe ist noch nicht vollständig. Von den geplanten fünf Bänden sind erschienen: Bd. I (als echt erwiesene Predigten), Bd. II (als echt erwiesene Predigten), Bd. III (als echt erweisbare Predigten, im Erscheinen begriffen) und Bd. V (Traktate).

[36] Lüers, S. IX.

[37] Nirgendwo in dem Buch wird auf den Begriff "Mystik" näher eingegangen. Die Verfasserin scheint vorauszusetzen, daß jedermann wisse, was "Mystik" sei und daß Mechthild von Magdeburg, Meister Eckhart u.a. "Mystiker" seien.

[38] Lüers, S. 12f.

[39]Die Verfasserin beruft sich auf Literaturkritiker wie Nadler (S. 2), Strich (S. 2), Schwietering (S. 6), Nohl (S. 13), Landsberg (S. 13), Baeumker (S. 16), Goethe (S. V, 12, 17), Gerber (S. 21), Meyer (S. 21), F.X. Kraus (S. 29), Scherer (S. 56, 57), Vogt (S. 58) und Schulz (S. 68). Daß auf diesem Wege, der am richtigen Gegenstande zweifelsohne seine volle Berechtigung hat, unschätzbare Einblicke in die Sprache der Mechthild von Magdeburg gewonnen werden, ist unbestreitbar. Indessen unternimmt es die Verfasserin auf Schritt und Tritt, von dem am "Fließenden Licht der Gottheit" der Mechthild von Magdeburg gewonnen Standpunkt auf das Wesen der Mystik überhaupt und auf Meister Eckhart zu schließen, und das muß m.E. zu Mißverständnissen führen; denn bei Eckhart z.B. haben wir nicht nur die sprachliche Form zu berücksichtigen, in welcher der Gegenstand der negativen Theologie vorgestellt wird, sondern auch und besonders die mit der sprachlichen Form verwobene theoretische Erörterung dieses Gegenstandes. Die vorliegende Untersuchung wird zeigen, daß die sprachliche Form bei Eckhart dem bewußten Ausdruckswillen untergeordnet ist und erst von ihm ihre Gültigkeit empfängt. In diesem Sinne sind Vergleiche mit der überwiegend dichterischen Sprache der Mechthild von Magdeburg und anderer Mystiker zwar aufschlußreich, aber nicht unbedingt zutreffend.

[40]Lüers, S. 14: "Das Metaphorische oder Allegorische im weitesten Wortsinne ist das bezeichnendste Moment im Charakter des auf die Unendlichkeit gerichteten Geistes, der das Unendliche in Worte fassenden Sprache. Unbestimmtheit des Ausdruckes bezeichnet nicht Unsicherheit der Unwissenheit, sondern jene docta ignorantia, die das Ineffabile nicht anders als durch Fülle von Bildhaftem darzustellen wagt, da ein Bild das andere sogleich zu verschlingen, zu ertränken scheint, so daß zuletzt bei aller Bildklarheit im anbetenden Geiste unklare Leere der Bildlosigkeit bleibt, ein Eintauchen in die bildlose Unendlichkeit, die Urgrund Gottes und der Seele ist. Die Sinne werden mit Bildern übersätigt; doch der Geist wird entleert und schaut das Göttliche und sich in völliger Bild- und Weiselosigkeit. Das aber ist letztes Ziel aller Metaphorik wie letztes Ziel der visio beatifica überhaupt."--Lüers beschreibt hier den hyperbolischen Sprachgebrauch mancher Mystiker, und nach Lausberg (§579) handelt es sich bei der Hyperbel um eine vertikal-graduelle Metapher. Ein derartiger Sprachgebrauch findet sich bei Eckhart selten; die Eckhartsche Metapher ist überwiegend horizontal.

[41]Josef Quint, "Mystik und Sprache, Ihr Verhältnis zueinander, insbesondere in der spekulativen Mystik Meister Eckharts", 1953, in Mystik, S. 113.

[42]Ebenda, S. 129.

[43]Ebenda, S. 114.

[44]Ebenda, S. 120.

[45]Ebenda, S. 151.

[46]Ebenda, S. 147.

[47]Zu den Begriffen langue und parole vgl. Glinz, S. 41ff.

[48]Ebenda, S. 26.

[49]Quint, S. 688ff.

[50]Fahrner, S. 78.

[51]Ebenda, S. 121.

[52]Ebenda, S. 144.

[53]Joachim Seyppel, "Mystik als Grenzphänomen und Existential", in DVjs 35 (1961), S. 173.

[54]Ebenda, S. 174.

[55]Koch, S. 275-308; und derselbe, "Über die Lichtsymbolik im Bereich der Philosophie und Mystik des Mittelalters", in Studium Generale 13 (1960), S. 653-670.

[56]Winkler, S. 112f.

[57]Düsseldorf: Verlag Schwann, 1963.

[58]AfdA 75 (1964), S. 31-32.

[59]Beiträge (Tübingen) 86 (1964), S. 401-411.

[60]Degenhardt, S. XVII.

[61]Ebenda, S. 322.

Zu Kapitel II

[1]Koch, S. 278ff.

[2]Der Ausdruck "Gott" bzw. "Deus" ist sowohl bei Eckhart als auch bei Thomas äquivok, insofern er einerseits "Gott als Person" und andererseits "Gottheit" bedeuten kann. Oft geht die jeweilige Bedeutung nur aus dem Kontext hervor. Es fällt auf, daß dieser Umstand in der Sekundärliteratur ganz allgemein nicht beachtet wird. Vgl. auch unten, S. 90ff.

[3]Es handelt sich dabei um die auf Aristoteles fußende Lehre der Scholastik von der analogia entis, der "Entsprechung des Seins", welche die Beziehung zwischen dem ewigen Sein Gottes und dem vergänglichen Sein seiner Schöpfung zu erfassen trachtet. Sie wurde auf der 4. ökumenischen Lateransynode 1215 ausgesprochen. Nach Hoffmeister (S. 34) behandelt Thomas von Aquin sie folgendermaßen: "Alles Geschaffene ist Gott als dem vollkommensten Sein ähnlich darin, daß es ist. Zugleich aber sind Gott und Welt vollkommen unähnlich dadurch, daß Gott außerdem, daß er als Ursache des Seins in allem Sein ist, zugleich über allem Sein ist. Diese Transzendenz hat zur Folge, daß inhaltliche Aussagen über sein Wesen eben als Aussagen des Geschöpfs, wie das Geschöpf selbst, Gott unähnlich sind. Nur wenn der Verstand des Menschen von Gott selbst des Erkennens von Gottes Wesen fähig gemacht wird, erleuchtet wird, ist das menschliche Erkennen dem göttlichen Erkennen ähnlich. Das Geschöpf ist also Gott ähnlich und unähnlich; aber es darf deshalb nicht zugleich angenommen werden, daß Gott dem Geschöpf ähnlich sei." Analog ist, was weder univok (eindeutig) noch äquivok (mehrdeutig) ist. Was in Analogie steht, ist weder total verschieden noch total gleich (vgl. auch Heidegger, S. 70ff.). Wird die analogia entis so verstanden, daß der objektive Inhalt eines Begriffes (z.B. Sein) sich zwar auf alle analogen Glieder (z.B. Gott und die Kreaturen) bezieht, aber nur in einem einzigen im vollen und eigentlichen Sinne realisiert ist (z.B. in Gott), so handelt es sich um die analogia attributionis; sonst handelt es sich um die analogia proportionalitas, wie sie z.b. Thomas von Aquin vertritt (vgl. auch Grabmann, Bd. II, S. 508).

[4]DW V, S. 36,14ff. Unter "guot" sind hier vornehmlich die reinen Volkommenheiten (Sein, Wahrheit, Weisheit, Gerechtigkeit, Einheit, Gutheit, Liebe) zu verstehen. Nach scholastischer Lehre sind bonum ("guot") und ens (Sein) vertauschbar (vgl. auch Oltmanns, S. 195). Nach Eckhart sind Gott und Sein identisch (RS, § III, 2. art. 5).

[5]Koch, S. 299.

[6]DW II, S. 294,5ff.

[7]DW II, S. 85,1ff. Vgl. die Parallelstellen a.a.O.

[8]Philosophen-Lexikon, Handwörterbuch der Philosophie nach Personen, verfaßt und hrsg. von Werner Ziegenfuß und Gertrud Jung, Bd. 2 (Berlin: de Gruyter, 1950), S. 696.

[9]In der scholastischen Terminologie wird hier zwischen esse (Sein) und existere (Dasein) unterschieden. Das esse besagt noch nicht das existere, wohl aber setzt das letztere das erstere voraus. Bei Eckhart ist das existere als modus (Seinsweise) des esse zu verstehen. Zwischen beiden herrscht die Analogie, die aber nicht umkehrbar ist, d.h. das existere

(das kreatürliche Sein oder Dasein) ist dem esse (dem göttlichen Sein oder Sein) analog, nicht aber umgekehrt (vgl. Anm. 3 dieses Kapitels). Im folgenden werden die Begriffe Sein und Dasein durchweg in dem hier dargelegten Sinne verwendet. Von beiden ist der meist qualifizierte Begriff "Sein" zu unterscheiden, z.B. in Fügungen wie "kreatürliches Sein" und "göttliches Sein". Dasein ist hier im Sinne von Wolff und Leibniz zu verstehen, als Gegebenheit in Raum und Zeit, und nicht etwa in seiner Heideggerschen Einengung auf den Menschen (vgl. Hoffmeister, S. 149).

[10]Da die antike Rhetorik den Begriff tertium comparationis nicht kennt und da hier später ausschließlich mit dem Synonmybegriff simile gearbeitet wird, gebrauche ich den letzteren Begriff aus Gründen der Vereinheitlichung der Terminologie durchweg.

[11]Zahlreiche Stellen (z.B. DW I, S. 109,7ff.; DW II, S. 98,1ff.; DW II, S. 395,2ff.) beweisen, daß für Eckhart der Heilige Geist die Urbeziehung zwischen Schöpfer und Kreatur darstellt, die notwendig gegeben ist, wo die Gottheit sich in Gott und Schöpfung differenziert. Alle Fragen nach dem Sein bei Eckhart müssen diesen Punkt berühren. "Diu êrste gâbe, die got gibet, daz ist der heilige geist; in dem gibet got alle sîne gâbe." (DW II, S. 211,4ff.) Daß es sich dabei nicht etwa um einen Vorgang handelt, sondern eher um einen Zustand, eine zeit- und raumlose Gegebenheit, erhellt aus der folgenden beiläufigen Bemerkung: "Und alsô ist diu geberunge gotes alle zît ze nemenne nâch dem, daz der vater daz bilde blôz entdecket und in im liuhtende ist." (DW II, S. 276,4ff.) Vgl. auch DW V, S. 416,2ff.: "...und got würket nihtes niht von niuwen, wan ez ist alles ein vorgewürket dinc." Dergestalt ist der dynamische Lebensprozeß bei Eckhart eigentlich nur ein irdisches Mißverständnis der durch Raum und Zeit verdeckten absoluten Gegebenheit des wahren Seins. Vgl. hierzu die abweichende Ansicht in Shizuteru Ueda, Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit - Die mystische Anthropologie Meister Eckharts und ihre Konfrontation mit der Mystik des Zen-Buddhismus (Gütersloh: Gerd Mohn, 1965), S. 38.

[12]LW II, S. 282, n. 53 (Übersetzung Koch).

[13]Vgl. unten, S. 90ff.

[14]DW II, S. 52,4.

[15]Weder Koch noch Ueda (vgl. Anm. 11 dieses Kapitels), die ja beide von den lateinischen Werken her interpretieren, gehen auf diesen Punkt ein, wiewohl der Begriff des wurzelhaften Seins, soweit ich das zu beurteilen vermag, bereits in den lateinischen Schriften angelegt ist. Vgl. z.B. LW II, S. 392, n. 64, eine Stelle, die Koch übrigens zitiert (a.a.O.,

S. 298): "Denn dem 'alleinigen Gott' (1. Tim. 1,17) durch eine Form gleichgestaltet und in ihn, nach ihm und von ihm verwandelt zu werden, das übersteigt (nicht nur) den Menschen, sondern auch die ganze Schöpfung und ist göttlich [Übersetzung Koch]." Allerdings weist Koch darauf hin, daß u.a. von dieser Stelle ein Weg zum Geheimnis der Geburt Gottes im Menschen führe.

16DW II, S. 529,2ff.

17Diesem Gesichtspunkt ist hier gegenüber der gedanken-etymologisch-genetischen Interpretation der Vorrang einzuräumen, weil wir es zweifellos mit einer Neuschöpfung zu tun haben: rhetorisch gesehen muß es mehr interessieren, wie Eckhart den Begriff Logos/Wort seinem Denken einbaut, als woher er ihn hat.--Der scholastische Begriff des inneren Wortes, des Verbum, liegt außerhalb des gegenwärtigen Gesichtskreises.

18DW II, S. 189,6.

19Es ist natürlich auch metaphorisch widersinnig, vom "Gesamtaspekt" des ausdehnungs- und deshalb unterschiedslosen Göttlichen zu sprechen. Das "All" des Göttlichen läßt sich nach Eckhart nur von einem "Standpunkt" erfahren, den der Mensch nicht einnehmen kann, ehe er die im thetisch-diskursiven Denken wurzelnde Sprache gelassen hat.

20"Vernünfticheit nimet wol von lîplîchen dingen: in dem stücke ist wille edeler; aber ez ist an einem teile der vernünfticheit in einem nidersehenne und in einem nidervalle, dâ diz verstandnisse bilde nimet von lîplîchen dingen." (DW II, S. 201,17ff.)--Koch (S. 288) weist darauf hin, daß Eckhart als echter Neuplatoniker "von oben her" philosophiere.

21DW II, S. 53,4f.

22DW II, S. 98,1ff.

23Vgl. Anm. 11 dieses Kapitels. Vgl. auch DW I, S. 312, 3ff.: "Der himelische vater sprichet ein wort und sprichet daz êwiclîche, und in dem wort verzert er alle sîne maht und sprichet sîne götlîche natûre alzemâle in dem worte und alle crêatûren."

24Vgl. S. 28.

25Grabmann, Bd. I, S. 108.

26DW II, S. 535,1ff.

27DW I, S. 156,7ff.

28DW II, S. 531,1ff.

[29]Eckharts Denken ist oft sprunghaft, und man fühlt, daß er früher Gesagtes bei seinen Zuhörern voraussetzt. Man muß schon sehr mit ihm vertraut sein, um ihm überall folgen zu können.

[30]DW II, S. 369,5ff.

[31]Hier tritt die Parallele zum Seinsbegriff besonders klar hervor.

[32]Wie etwa in der dichterischen Sprache (vgl. oben, S. 9f.).

[33]Vgl. S. 14.

[34]DW II, S. 88,4f.

[35]DW II, S. 204,3ff.

[36]DW II, S. 135,6ff.

[37]Die unteren Seelenkräfte nehmen das göttliche Seinsgefüge nicht als ungeteilte Einheit, sondern als Vielheit; sie machen Unterschiede, legen Schnitte (<u>tmemata</u>).

[38]Pf., S. 165,6f.

[39]DW I, S. 305,6ff.; Variante 1. Vgl. auch DW II, S. 134, 2ff.: "Er ⌈ein alter Meister⌉ wil sprechen, daz diu sêle mit den obersten kreften rüeret die êwicheit, daz ist got, und mit den nidersten kreften rüeret si die zît, und dâvon wirt sie wandelhaftic und geneiget ûf lîphaftic dinc, und dâ von wirt si entedelt."

[40]DW II, S. 241,3.

[41]DW II, S. 532,1f.

[42]DW II, S. 534,2ff.

[43]DW II, S. 189,1f.

[44]DW II, S. 203,11ff.

[45]DW II, S. 372,3ff.

[46]DW II, S. 243,5f.

[47]DW II, S. 469,10ff.

[48]DW I, S. 66,3ff.

[49]Eckhart bezieht sich hier auf die scholastische Urteilslehre, gemäß welcher es zwei Hauptarten von Urteilen gibt, nämlich 1. die *propositiones per se nota*, Folgerungen, die aus der bloßen Zusammenstellung von Subjekt und Prädikat im Intellekt gezogen werden können, und 2. die *propositiones per aliud nota*, die auf Erfahrung beruhen. Vgl. auch Maurice de Wulf, *The System of Thomas Aquinas* (1922; Republication New York: Dover, 1959), S. 26ff.

[50]In Laut und Schrift allerdings hat die Sprache ein Sein, d.h. *Dasein*. Bedeutungsmäßig ist das einzelne Wort ein bloßer *modus significandi*, laut- und schriftmäßig kommt ihm aber auch ein *modus essendi* zu. Vgl. auch oben, S. 14f.

[51]DW II, S. 204,4f.

[52]DW I, S. 193,1f.

[53]DW III, S. 168,8ff.

[54]DW I, S. 382,6ff.

[55]DW I, S. 306,8ff.

[56]DW I, S. 154,7ff.

[57]DW V, S. 401,1ff.

[58]Oltmanns, S. 133: "In Wirklichkeit such er [Eckhart] durch die Analogie gerade das eigenste seiner Lehre begrifflich zu fassen, nämlich das eigentümliche Sein des Gerechten, das er auch 'Gnade' nennt und durch das 'Bildsein' zu erklären sucht. Das analoge Sein wird darum, wie die Gnade, der Natur gegenübergestellt: 'Christus filius est naturaliter genitus, nos filii dei sumus analogice RS, II, 59, S. 266 ." Eckhart betont immer wieder den scholastischen Satz, daß Gnade nicht ein Wirkprinzip, sondern ein Sein bedeutet (Oltmanns, S. 123).

[59]Vgl. Anm. 11 dieses Kapitels.

[60]Pf., S. 181,1f., emendiert nach Quint, DW II, S. 509, Anm. 22.

[61]Vgl. auch unten, Kap. IV, Anm. 5.

[62]Der Begriff "Metapher" wird hier vorbehaltlich alles dessen gebraucht, was weiter unten noch darüber zu sagen ist (vgl. S. 66ff.).

Zu Kapitel III

[1]Selbst Ausdrücke wie "unendlich", "ewig" und "unvorstellbar" beziehen ihren Sachgehalt ja aus dem, was sie verneinen. In jedem solchen Wort liegt ein Selbstwiderspruch. Es handelt sich dabei um paradoxe Behelfe, das *ganz Andere*, um das es hier geht, doch irgendwie in den Griff zu bekommen. Johannes Scotus Eriugena (um 810 - um 877) prägte hier den paradoxen Begriff der *dissimiles similitudines*, der unähnlichen Ähnlichkeiten (Krewitt, S. 462). Vgl. auch oben, Kapitel II, Anm. 3. *similitudo* gilt im Mittelalter als Synonymbegriff für *analogia*. Vgl. auch unten, S. 88, Anm. 32. Natürlich kann das Göttliche als "Einheit" vorgestellt werden, und zwar in einem absoluten Sinne als Einheit der Mannigfaltigkeit (vgl. hierzu unten, S. 93).

[2]*Meister Eckhart, der Mystiker. Zur Geschichte der religiösen Spekulation in Deutschland* (1868; Neudruck Aalen: Scientia Verlag, 1968), S. 345: "In Eckharts Lehre ist die Grundtendenz die Erbauung; alle seine Schriften entspringen aus dem Zweck, über Grundfragen der Religion aufzuklären und auf den Weg zu einem heiligen Leben zu leiten. Aber man würde irren, wenn man über der religiösen Begeisterung die wissenschaftliche Tendenz vergessen wollte. Beides ist bei dem merkwürdigen Manne schon wegen seiner eigenthümlichen Stellung gar nicht geschieden. Der begeisterte Prediger ist ebenso sehr, ja er ist von Haus aus vielmehr ein Denker....auf diesem Standpunkte fällt die Arbeit an dem Heil der Seele mit der Arbeit das Heilige erkennend zu durchdringen durchaus und ganz zusammen."

[3]Ebenda, S. 158: "Aber die höchste Wirkungsform des Menschen ist die geistige. Des Menschen Vernunft ist das eigentliche Werkzeug, vermittels dessen der Rückgang aller Dinge in Gott vollzogen wird." Vgl. hierzu auch die ungewöhnlich knappe und genaue Charakterisierung der Eckhartschen Lehre bei Rudolf Eucken, *Die Lebensanschauungen der großen Denker* (1890; 20. unveränderte Auflage Berlin: de Gruyter, 1950), S. 228: "Seine Mystik enthält einen einfachen Gedankenbau. Gott kommt aus dem bloßen Wesen, dem 'Abgrund' seiner Natur, zu voller Wirklichkeit nicht, ohne sich auszusprechen; sein Sichaussprechen aber ist das Schaffen der Dinge, demnach ist er das Wesen aller Dinge. Alle Irrung und Verkehrung kommt daher, daß die Kreatur ihres Ursprunges vergißt und etwas für sich sein will; alles

Heil liegt in dem Verzicht auf Besonderheit und der vollen Rückkehr zu Gott. Dem Menschen mit seiner Denkkraft kommt dabei eine einzigartige Aufgabe zu: er hat alle Dinge zu ihrem Ursprung zurückzuführen und damit die Welt zu vollenden; so kann Gott selber seiner nicht entbehren."

4 Vgl. DW II, S. 276,4ff. und DW V, S. 416,2ff. sowie oben, S. 28, Anm. 11 (Kap. II).

5 Oltmanns, S. 57.

6 Hoffmeister, S. 163: "Dialektik... ist das philos. Bemühen um Aufweis und Überwindung von Widersprüchen im Denken und Sein...."

7 DW I, S. 146,7ff.

8 DW II, S. 469,10ff.

9 Vgl. oben, S. 11. Ob Eckhart sich der rhetorischen Vielschichtigkeit des Begriffes bewußt war, ist dabei unerheblich und hat auch keinen Einfluß auf die Anwendbarkeit der hier gewählten Untersuchungsmethode, insofern nichts dem im Wege steht, auch Werke, die in völliger Unkenntnis der antiken Rhetorik verfaßt worden sind, vom Standpunkt der philologischen Methode im Rahmen der literarischen Rhetorik zu untersuchen. Daß Eckhart als mittelalterlicher Denker und Prediger den antiken Verhältnissen nähersteht, dürfte unbestritten sein, stellt aber in diesem Zusammenhange lediglich eine zusätzliche Rechtfertigung der gegenwärtigen Methode dar, die vorzüglich deshalb gewählt worden ist, weil sie mit ihrer Betonung der _voluntas auctoris_, ihrer Voraussetzung rhetorischer Grundverhältnisse und mit einer darauf fußenden Theorie des Metaphorischen das geeignete Werkzeug zur Untersuchung theoretischer Schriften, die dazu noch überwiegend Predigten sind, zu sein scheint.--Die hier vorgenommene Aufschlüsselung des Begriffes _glîchnisse_ hat, wie im Text bemerkt, rein arbeitstechnische Gründe: sie soll die Erfassung und Deutung des _glîchnisses_ in seinen verschiedenen sprachlichen Formen erleichtern. Es wäre durchaus möglich, das _glîchnisse_ in seiner Eckhartschen Undifferenziertheit zu nehmen. Der Untersuchungsgang würde m.E. dadurch aber erheblich erschwert, es sei denn, man ginge von einer anderen Fragestellung aus, nämlich in welchen sprachlichen Formen das _glîchnisse_ sich bei Eckhart manifestiere, und wie. Hier dagegen wird vorausgesetzt, was offensichtlich ist, nämlich daß Eckhart qualitative Unterschiede nicht macht und daß quantitative ihn theoretisch nicht interessieren. Die Aufschlüsselung des Begriffes nach quantitativen Gesichtspunkten

ist folglich ein willkürlich-praktisches Untersuchungsverfahren, daß sich zwar auf eine sprachtechnische Gegebenheit im Werke bezieht, deren sich der Autor indessen nicht unbedingt bewußt war, ihr zumindestens keine Bedeutung beigemessen hat.

[10]Lausberg, § 897. Zum "Ernstgedanken" vgl. ebenda, § 893.

[11]Selbst Allegorie im "ursprünglichen Wortsinne" als "Anderssagung" (Lüers, S. 12) hilft hier nicht weiter. Und wenn gar diese "Anderssagung in umfassendem Sinne" mit "Metaphorik" gleichgesetzt wird (ebenda), so hindert uns nichts, z.B. auch Kants "Prolegomena" eine Allegorie zu nennen, denn die Kantische Sprache zeichnet sich durch besondere Bildhaftigkeit aus. Es leuchtet ein, daß der dekuktive Begriff des Allegorischen bzw. Metaphorischen bei Grete Lüers auf Eckhart nicht zutrifft. Dessenungeachtet gilt in der antiken Rhetorik die Allegorie als syntaktisch durchgeführte Metapher (Lausberg, § 895); da nun die Metapher ihrerseits als Kurzform des Vergleiches gilt, Vergleich und Allegorie aber nicht identisch sind, darf geschlossen werden, daß die antike Metapher ein doppelwertiges Phänomen ist. Wahrscheinlich kann auch die Metapher, wie der Vergleich (Lausberg, § 423), entweder nüchtern sein oder poetisch, je nachdem, ob die Sachbereiche benachbart oder nicht benachbart sind.

[12]Lausberg, § 422. Natürlich kann das Wort exemplum im allgemeinen Sinne von "Beispiel", also nicht als rhetorischer Begriff, verwendet werden, so z.B. von Eckhart in RS, § III, 4. art. 14.

[13]Vgl. S. 89.

[14]Vgl. S. 43.

[15]Lausberg, § 846, I, c.

[16]Im folgenden wird hier "Vergleich" für similitudo im eben dargestellten Sinne verwendet, da in der antiken Rhetorik der Begriff similitudo äquivok ist, insofern er sowohl "Vergleich" als auch tertium comparationis sowie "Vergleichsgegenstand" bedeuten kann, in welch letzterer Bedeutung er hier im folgenden gebraucht wird. Vgl. auch oben, Anm. 1 dieses Kapitels.

[17]Lausberg, § 422.

[18]Ich vermute, daß die Verhältnisse in der Mystik ganz allgemein ähnlich liegen. Im einzelnen wäre das zu untersuchen. Zur katáchresis vgl. oben, S. 12, Anm. 29 (Kap. I).

[19]Quint, S. 691: "Selbstgefälliges Ausmalen der Einzelzüge und Auswuchern des Bildes über den exakten Analogiebereich hinaus finden sich bei Eckhart nicht."

[20]Lausberg, § 846, I.

[21]Ebenda, § 558.

[22]Ebenda, §§ 810 - 819, § 1088.

[23]Ebenda, § 810.

[24]DW II, S. 396,2f.

[25]Vgl. S. 88ff.

[26]Kayser, S. 122f.

[27]Ebenda, S. 126.

[28]DW II, S. 473, 5ff. Vgl. dort Anm. 1 zur gedanken-etymologischen Genetik dieses glîchnisses. Vgl. auch DW I, S. 213, Anm. 1.

[29]Die causa ist das, worauf die similitudo, der Vergleichsgegenstand, abzielt, also das andere Glied des Vergleichsvorganges (vgl. Lausberg, §§ 410 - 422).

[30]Lausberg, § 419. Ich bevorzuge hier die griechische epagogé gegenüber der lateinischen inductio, weil sie mit der Anagoge, der Absicht Eckharts, sehr gut zusammenstimmt.

[31]DW II, S. 470,1f.

[32]Man ist versucht, dieses glîchnisse als die Eckhartsche Lehre in nuce zu bezeichnen.

[33]Lausberg, § 845. Es werden drei Bekanntschaftsgrade unterschieden: der maximale, der mittlere und der minimale.

[34]DW I, S. 212,3f. Vgl. auch DW II, S. 473, Anm. 1.

[35]In diesem Falle das Zerbrechen der Schale als Zerbrechen einer wirklichen Nußschale.

[36]Die "Ernstbedeutung" ist die übertragene Bedeutung der similtudo und damit des ganzen Vergleiches (vgl. Lausberg, § 893).

[37]Lausberg, § 421.

[38]"Da es dem Verb zufällt, das Sein und Geschehen zu bezeichnen, bildet es in fast allen Sätzen den grammatischen Kern der Aussage. Dadurch kommt ihm eine Bedeutung zu, die es über alle anderen Wörter erhebt. Das bringt das lateinische Wort verbum zum Ausdruck, das einfach Wort bedeutet." (Duden, Grammatik, 2., vermehrte und verbesserte Auflage Mannheim/Wien/Zürich: Bibliographisches Institut, 1966, S. 68).--"Sieht man im Satz den sprachlichen Gesamtausdruck eines Geschehens oder Seins, so leisten diese Wörter [die Verben] in der Tat dazu den wesentlichsten Beitrag; sie bezeichnen ja ihrer 'kategorialen Grundbedeutung' nach ein Geschehen oder Sein, liefern also geradezu den Aussagekern, was auch strukturelle Analysen bestätigen." (Johannes Erben, Deutsche Grammatik, Ein Abriß, 11., völlig neubearbeitete Auflage von Abriß der deutschen Grammatik 1972 , München: Max Hueber Verlag, o.J., S. 62)--"Indem das Verb syntaktische Dienste verrichtet, stellt es Verbindungen und Bezüge zu den anderen Satzgliedern und zwischen ihnen her, bestimmt Blickrichtungen und bringt schon damit eine gewisse Unruhe in die starre Welt der Substantive" (Wilhelm Schneider, Stilistische deutsche Grammatik, 5. unveränderte Auflage Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1969, S. 199)--Und Glinz (S. 97) bezeichnet die finiten Verben geradezu als "Leitglieder".

[39]Vgl. RS, § III, 3. art. 11. Dort unterscheidet Eckhart deutlich zwischen "ist" als Prädikat (praedicatum), z.B. in "Gott ist", und "ist" als Prädikatskopula (copula praedicati), z.B. in "Gott ist gut".

[40]DW II, S. 470,8ff.

[41]Vgl. S. 44.

[42]DW II, S. 474,15ff.

[43]Lausberg, § 846, 2.

[44]Ebenda, § 579.

[45]Ebenda, § 909.

[46]Die minne ist das Werk des willen (vgl. DW V, S. 219, 4ff).

[47]Vgl. auch DW II, S. 561, Anm. 4.

[48]In DW V, S. 118,24ff., verweist Eckhart auf Ez. 17,3ff. in Verbindung mit den Ausdrücken "mark" und "kerne". Demnach kann als gedankenetymologischer Ursprung des ganzen Metaphernkomplexes das lateinische medulla angenommen werden.

[49]Lausberg, § 423.

[50]Ebenda, § 420, 1, a.

[51]DW II, S. 369,5ff. Vgl. auch oben, S. 34.

[52]Kayser, S. 123.

[53]Quint, S. 688.

[54]Das tertium comparationis ist im Hinblick auf das Eckhartsche glîchnisse überhaupt ein fragwürdiger, weil irreführender Begriff, es sei denn, man geht von der Voraussetzung aus, daß es der Natur des von Eckhart "entdeckten" göttlichen Seinsgefüges gemäß in allen glîchnissen nur ein und dasselbe tertium comparationis geben kann, nämlich die Analogie des Seins. Denn man kann Eckhart unmöglich die Absicht unterstellen, die absolute Einheit des Seins mit einer Vielheit unterschiedener Vergleichsbezüge beweisen zu wollen, von denen der eine den anderen ergänzt oder übersteigt, also gleichsam eine Summe des Göttlichen zu bilden (vgl. auch oben, S. 42). Das hieße den Begriff des Paradoxen Bei Eckhart ad absurdum führen und ihn seiner anagogischen Bedeutung berauben; denn das Paradoxon hat bei ihm ganz offensichtlich nur den einen Sinn, an das dialektische Problem heranzuführen, ist also Teil der epagogé. Schon deshalb darf das tertium comparationis--oder besser: das simile--nicht "subtil und versteckt" sein, denn je mehr Schärfe der Beobachtung und Erfassung (Quint, S. 688) dazu notwendig wäre, desto verhafteter bliebe es dem dissimile, und es würde so an Beweiskraft einbüßen. Ganz davon abgesehen, daß Eckhart ja nicht zu Literaturwissenschaftlern und Philosophen sprach, sondern zu einer Gemeinde, die an der höheren Bildung des Mittelalters offensichtlich nicht teilhatte, denn sonst hätte er nicht auf deutsch predigen brauchen. Und wir hatten schon oben Gelegenheit, festzustellen, daß der Bekanntschaftsgrad der Eckhartschen similitudo maximal ist (vgl. S. 50). (Daß Eckhart sich der Landessprache bedient hätte nur, weil sie ihm Ausdrucksmöglichkeiten bot, die es im "Mönchslatein" nicht gegeben hätte (Landsberg, Die Welt des Mittelalters und wir [Bonn, 1923], nach Lüers, S. 13), dürfte durch die Gesamtausgabe seiner Werke als völlig unbegründet erwiesen sein. Und die Behauptung von Udo Nix (vgl. oben, S. 25, Anm. 57 [Kap. I], und am dort a.O. S. 69), daß es eine deutsche Mystik gebe in dem Sinne, daß die mystische Welt in der deutschen Muttersprache "ihre" gemäße Form gefunden habe und vom Weltbild der deutschen Sprache her gewortet worden sei, ist mißverständlich, kann aber gelten, wenn man "ihre" als "eine" oder "eine ihr" versteht.)

[55]DW II, S. 369,5ff. Vgl. oben, S. 34.

[56]DW I, S. 131,4.

[57]DW II, S. 492,9ff.

[58]DW II, S. 266,2f.

[59]Vgl. S. 34ff.

[60]Oltmanns, S. 192.

[61]Vgl. oben, S. 28, Anm. 11 (Kap. II), und S. 40. Vgl. auch Oltmanns, S. 198: "Die Schöpfung ist darum allerdings ein Geschehen, das keinen Effekt hat, es wird nichts hergestellt, was vorher nicht dagewesen wäre, sondern ist immer nur das alles erzeugende und alles vernichtende Sein."

[62]Vgl. oben, S. 34.

[63]Ebenda.

[64]Vgl. oben, S. 35. Vgl. auch DW I, S. 66,3ff.

[65]Oltmanns, S. 134.

[66]DW II, S. 203,11f. Vgl. auch oben, S. 36.

[67]Oltmanns, S. 201.

[68]Quint (S. 691) scheint mir nicht das Richtige zu treffen, wenn er sagt: "Es wird deutlich geworden sein, daß das sinnliche Pendant des Gleichnisses bei Eckehart dem geistigen durchaus untergeordnet ist, daß ihm bei seinen Gleichnissen an der scharfen Deutung einer abstrakten Vorstellung alles gelegen ist. Der sinnliche Faktor hat bei Eckehart nicht die Aufgabe, die Abstraktheit des zu deutenden Gedankens zu mildern, im Gegenteil: die Spannung zwischen Konkretem und Abstraktem wird durch ihre Zusammenstellung nur noch verstärkt, wie ein scharf und deutlich gezeichneter Vordergrund die perspektivische Ferne des Horizontes erst recht deutlich werden läßt." Und auf S. 688 spricht Quint vom "erdenfernen Denken" Eckharts.--Quint erhält hier eben die Dichotomie der Begriffe aufrecht, die zu überwinden Eckhart sich die größte Mühe gibt. Und wenn bei Eckhart überhaupt von "Abstraktem" und "Konkretem" gesprochen werden darf, dann müßte man, im Gegensatz zu Quint, sagen, daß es Eckhart um das Konkrete zu tun ist und daß der Mensch sich vom Abstrakten lösen muß, wenn er des wurzelhaften Seins teilhaftig werden will. Meines Erachtens beruht die Schärfe des Eckhartschen Vergleiches eben darauf, daß es keine Spannung zwischen Konkretem und Abstraktem gibt. Hinsichtlich des Quintschen Vergleiches von Vordergrund, perspektivischer Ferne und Horizont vgl. oben, S. 3, Anm. 5. Vielleicht liegt die Lösung des Problems vom Abstrakten und Konkreten in Eckharts Berufung auf Boethius (RS, § III, 3. art 12): "In divinis intellectualiter conversari oportebit, neque ad ymaginationes deduci."

[69]DW V, S. 205,5ff.

[70]DW II, S. 492,3ff.

[71]Vgl. Oltmanns, S. 209 und Joseph Bach, Meister Eckhart, der Vater der deutschen Spekulation (1863; Nachdruck Frankfurt a.M.: Minerva, 1964), S. 77. Schon Alanus ab Insulis (1120 - 1203) stellte fest, daß das Sein Gottes auf eine andere Weise Sein sei, als es durch den Menschen ausgesagt werden könne (Krewitt, S. 506).

[72]Andererseits ist sich Eckhart der Gefahr der Überdeutung seiner Vergleiche bewußt. Doch seine Bemerkung in RS, II, 39 "nisi quod omne sicut est sicuttissimum" (nur daß man nicht jeden Vergleich aufs Äußerste treiben darf) soll doch wohl besagen, daß die similitudo nicht mit der causa identifiziert werden darf, ehe sie, die similitudo, richtig verstanden worden ist, d.h. entsprechend der Analogie. Vgl. auch unten, S. 90ff.

[73]DW II, S. 471,2f.

[74]DW II, S. 471,6f.

[75]Vgl. DW II, S. 471,4 und Anm. 2.

[76]Oltmanns, S. 192.

[77]DW II, S. 136,1.

[78]DW II, S. 468,8f.

[79]Lausberg, § 423.

[80]Vgl. unten, S. 86.

[81]Oltmanns, S. 208. Vgl. auch ebenda, S. 207; "Diese doppelte Existenzweise eines Einen in sich selbst und im Vielen faßt E. durch den Begriff der Analogie....Das Sein in Gott und in den Kreaturen ist analog, d.h. für E.: Das in beiden Begriffen Gemeinte ist nur ein einziges Sein. Dieses eine Sein existiert aber in verschiedenen Weisen. Es ist wurzelhaft und eigentlich nur in dem Einen der beiden Glieder der Analogie, nämlich in Gott, es ist Gott selbst. Was aber dem anderen Glied der Analogie, der Kreatur, zukommt, ist nur eine Beziehung zu diesem einen Sein. Diese Beziehung, weil sie nicht von der Kreatur, sondern von dem Sein selbst hergestellt wird, ist ein anderer 'modus', eine andere Seinsweise, des einen Seins. In ihr besteht das Sein der Kreaturen."

[82]Ebenda, S. 208.

[83]Vgl. oben, S. 52f.

[84]Vgl. oben, S. 46 und 64.

[85]Vgl. Lüers, S. 13: "Nohl gibt einmal die treffendste Kennzeichnung der Metaphorik, indem er sagt: 'Man hat die Metapher als Synthese von Innerem und Äußerem, als den notwendigen Ausdruck unseres geist-leiblichen Wesens verstanden, aber ihr tieferer Sinn liegt doch noch da, wo ich nicht bloß anthropomorphisch mit ihr verlebendige, sondern ein Leben durch das andere interpretiere, tiefer noch: getrenntes Leben in eins sehe.' In diesem Sinne gibt auch die mystische Metaphorik eine Interpretation eines Lebens durch das andere: die des göttlichen durch das irdische, die des irdischen durch das göttliche, in tieferem Sinne aber die Gesamtschau der beiden Sphären; denn das Göttliche ist die Totalität des Irdischen." --Lüers zitiert Nohl hier etwas außerhalb des Zusammenhanges. In _DVjs_ 1 (1923), S. 369 setzt Nohl sich mit Schillers _Braut von Messina_ und den Terzinen Dantes auseinander und sagt vor und nach dem Lüersschen Zitat: "Aber damit [mit der Form der _Braut von Messina_ und den Terzinen Dantes] ist doch das, was uns hier vor allem beschäftigt, die innere Aufhebung der Trennung des Lebens in der Einheit und die daraus entstehende Spannung noch nicht vom Leben selbst her erreicht. Dieses Ineinssehen des getrennten Lebens liegt hier im Gleichnis vor....[Lüers' Zitat], so daß hinter den Linien des einen die des anderen sozusagen durchschimmern, sie bald decken, bald überschneiden, aber im Zentrum identisch sind." Mutatis mutandis, im Lichte des Eckhartschen Sprach- und Seinsbegriffes, ließe sich diese Theorie immerhin noch auf Eckhart anwenden (vgl. unten, S. 89f.). Lüers' Schlußfolgerung aber, daß das Göttliche die Totalität des Irdischen sei, läßt sich im Hinblick auf Eckhart kaum vertreten. Denn erstens wird hier der wesentliche Unterschied zwischen Göttlichem und Irdischem außer Acht gelassen, nämlich der Unterschied zwischen _Sein_ und _Dasein_; und zweitens wird die Aussagekraft der Metapher bzw. des Gleichnisses dadurch in Frage gestellt, daß eine "Totalität des Irdischen" als Vergleichsgegenstand (_similitudo_) uns nicht zur Verfügung steht, es sei denn, wir behaupteten, daß Gott identisch wäre mit dem, und nur dem, was wir mit unseren Sinnen zu erfassen und uns mit unserem Verstande vorzustellen vermögen, eine Behauptung, die sich aus Eckhart nicht rechtfertigen ließe und die Lüers, soweit ich sehen kann, auch nicht beabsichtigt. Lüers deutet also eigentlich darauf hin, daß jede einzelne Metapher nur _pars pro toto_ fungiert (vgl. unten, S. 67f.

[86]Vgl. oben, S. 64.

[87]_metaphorá_ bedeutet ja "Übertragung".

[88]Vgl. Anm. 85 dieses Kapitels.

[89]Lausberg, §§ 572 - 577. synékdoche--gr. "Mitverstehen".

[90]Und ich vermute, auch nicht die analogia entis anderer Scholastiker.

[91]DW I, S. 39,1ff.

[92]Es handelt sich dabei um ein Lieblingsthema Eckharts, und die Predigt 2 (DW I, S. 24ff.) ist schon im Baseler Taulerdruck als eine der Schlüsselpredigten erkannt worden (die andere Schlüsselpredigt ist Nr. 48, DW II, S. 413ff. Vgl. Fahrner, S. 21ff.). Allerdings hat sich Eckhart von der Predigt Nr. 2, in dem Wortlaut, in welchem sie den Kölner Zensoren zur Verfügung stand, entschieden distanziert (vgl. RS, II, 51).

[93]Vgl. oben, S. 50.

[94]DW II, S. 418,1ff.

[95]Vgl. DW II, S. 348,2ff.: "Güete und wârheit leget zuo, ze dem minsten in einem gedanke." DW II, S. 274,3ff.: "Wan güete und gerechticheit ist ein kleit gotes, wan ez bekleidet in. Dar umbe sô scheidet gote alles daz abe, daz in kleidende ist, und nemet in blôz in dem kleithûse, dâ er entdecket und blôz in im ist." DW II, S. 561,2ff.: "...daz diu sêle abescheide und abeschel allez, daz man gote zuoleget in gedenkenne und in verstânne, und neme in blôz, als er ist lûter wesen." Vgl. auch die in der kritischen Ausgabe angeführten zahlreichen Parallelstellen zu diesen Zitaten.

[96]RS, § III, S. 186.

[97]Lausberg, §§ 565 - 568.

[98]DW I, S. 219,4f.

[99]RS, § III, S. 187.

[100]DW II, S. 348,1ff.

[101]DW V, S. 116,8ff.

[102]Vgl. unten, S. 88.

[103]Vgl. oben, S. 47.

[104]Quint, S. 688.

[105]Ebenda, S. 691.

106 DW I, S. 383,1ff. Vgl. auch oben, S. 39.

107 DW I, S. 199,6ff.

108 Neuerlich hat Franz Vonessen sehr treffend auf den Zusammenhang zwischen Metapher und Gesamtbild aufmerksam gemacht in seinem Artikel "Die ontologische Struktur der Metapher", ZfphF 13 (1959), S. 408: "Das Verhältnis der sogenannten Metapher zu dem in der Sprache eigentlich wirksamen und zum Beizpiel sie, die Metapher[,] von ihm aus bewirkenden Bild, dem Sprachbild, ist ein Verhältnis des Bilddetails zum Bildganzen. Dieses Ganze ist auch dann in den Einzelheiten wirksam und lebendig, wenn es--wie meist der Fall--unbekannt ist oder unbeachtet bleibt. Das einzelne Bild wird also nie nur als solches verstanden, sondern insgeheim be-ruht sein Ver-ständnis immer dar-auf--man beachte die sinnvolle Bildung aller dieser Bilder--, daß die Ganzheit des Bildes, daß das Bild in seiner Ganzheit zuvor schon im Blick ist."

109 Vgl. oben, S. 61, Anm. 68.

110 DW I, S. 196,6ff.

111 Ich übernehme diesen Begriff aus Hermann Kunisch, "Die mittelalterliche Mystik und die deutsche Sprache", in Literaturwissenschaftliches Jahrbuch (Görres Gesellschaft) 6 (1965), S. 41ff.

112 RS, II, 11.

113 RS, § III, 4. art. 6.

114 RS, II, 15, C; 36 und 50.

115 RS, II, 50.

116 Ein gleiches kann aber nicht im Hinblick auf den Panentheismus gesagt werden, d.h. hinsichtlich der philosophischen Lehre, daß "alles in Gott" sei, ohne daß er doch darin aufginge.

117 Heinrich Seuse, Deutsche Schriften, hrsg. von Karl Bihlmeyer (1907; Nachdruck Frankfurt a.M.: Minerva, 1961), S. 97,10ff.

Zu Kapitel IV

1 Grabmann, Bd. II, S. 511.

[2]Hermann Glockner, Die europäische Philosophie von den Anfängen bis zur Gegenwart (Stuttgart: Reclam, 1958), S. 320ff. Vgl. auch Krewitt, S. 457 - 481.

[3]Grabmann, Bd. I, S. 145.

[4]Da nach neueren Forschungsergebnissen Eckhart bereits in den Jahren 1293/94 seine Sentenzenvorlesungen in Paris gehalten hat (Koch, S. 278), und da Jakob von Viterbo seine Studien an der Pariser Universität 1293 als Magister der Theologie abschloß, ist es nicht unwahrscheinlich, daß die beiden Scholastiker dort zusammengetroffen sind.

[5]Grabmann, Bd. II, S. 490 - 511. Grabmann vermutet, daß die Quaestio Jakobs aus der Auseinandersetzung mit einer seinerzeit in Paris vertretenen Lehrmeinung entstanden sei, nach welcher Gott nicht als Sein (esse), sondern als Erkennen oder Denken (intelligere) aufgefaßt wurde, wie Eckhart das in seiner Quaestio "Utrum in Deo sit indem esse et intelligere" (Ob in Gott Sein und Denken dasselbe ist) von 1302/03 getan hat (vgl. LW V, S. 37 - 48), was dem Franziskaner Gonsalvus de Vallebona Anlaß zu der Gegen-Quaestio gab "Utrum laus Dei in patria sit nobilior eius dilectione in via" (Ob das Lob Gottes im Himmel edler ist als die Liebe zu ihm auf Erden), in der er mit einer Reihe von ad hominem Argumenten für einen irdischen, praktischen Gesichtspunkt gegenüber dem logisch einwandfreien Höhenflug Eckharts eintritt (vgl. LW V, S. 55 - 71). Wenn Grabmann der Ansicht ist, daß Jakobs Quaestio sich gegen die von Eckhart vertretene Lehrmeinung wende, so muß man bemerken, daß die Auffassung Jakobs von Gott als wahrhaft Seiendem, das aber nur intellektuell erfaßt werden könne, sich eigentlich kaum von der Auffassung Eckharts unterscheidet, daß Gott nicht seiend genannt werden könne, da selbst unser Begriff des Seins irdisch bedingt ist, da wir Gott ja nur denkend erfassen können. Eckhart zieht lediglich den letzten Schluß aus dieser Gedankenrichtung. Zumindestens steht Jakobs Auffassung nicht in "diametralem Gegensatz" zu der Eckharts (vgl. Grabmann, Bd. II, S. 509ff.).

[6]Ebenda, S. 506.

[7]Ebenda, S. 507.

[8]Vgl. auch oben, S. 15: der modus essendi und der modus intelligendi passivus sind materialiter und formaliter identisch.

[9]Grabmann, Bd. II, S. 508. Vgl. auch Kap. II, Anm. 3.

[10]Jakob von Viterbo läßt die Frage offen, auf welche Weise das, was wir analogerweise als Sein in den Kreaturen bezeichnen, d.h. die actualitas superaddita, sich erhält oder erhalten wird,

nachdem sie im Akt der Schöpfung mit dem endlichen Wesen (essentia) als eine Art Akzidenz verbunden worden ist. Desgleichen geht er nicht darauf ein, was die essentia an sich, d.h. ohne die Aktualität des Seins, ist. Jakob entwickelt die Thomassche Auffassung von der Analogie weiter, erreicht aber nicht die Eckhartsche Gründlichkeit, wiewohl auch er "von oben her" philosophiert.

[11]DW II, S. 625,7f.

[12]RS, § III, 2. art. 5.

[13]RS, § III, 3. art. 3.

[14]Koch, S. 293.

[15]RS, § III, 3. art. 8.

[16]DW I, S. 109,6f. Vgl. auch DW I, S. 72,8ff. und RS, II, 38.

[17]DW II, S. 136, 1.

[18]RS, § III, S. 186.

[19]LW V, S. 44, n. 8.

[20]RS, § III, 3. art. 9, Anm. g.

[21]DW II, S. 279,8f.

[22]RS, § III, S. 186, 192, 206 und RS, II, 14, 36 und 59.

[23]RS, II, 33.

[24]DW I, S. 266,2ff.

[25]DW I, S. 154,4f.

[26]"Meister Eckharts Gleichnis vom Spiegelbild und die Lehre von der Partizipation", Jahrbuch für mystische Theologie 7 (1961), S. 108.

[27]DW II, S. 136,2ff. Zum Wachsvergleich vgl. auch DW III, S. 244,1ff. und DW V, S. 55,2ff.

[28]Zum Begriff "Typologie" vgl. Lausberg, § 901. Winkler (S. 15) weist darauf hin, daß Eckhart sich auffäliger Weise der typologischen Methode bei seiner Schriftexegese nicht bedient. Es ist aber nicht zu verkennen, daß Eckharts Deutung

der Wirklichkeit typologische Züge trägt, und ich halte die Bezeichnung "metaphysische Typologie" aus den im Text angeführten Gründen für berechtigt.

29RS, II, 15, A.

30A.a.O., S. 98f. Katann ist übrigens, im Gegensatz zu Koch, der Ansicht, daß Eckhart hinsichtlich des Begriffes der Analogie mit Thomas übereinstimme, daß es sich also um die analogia proportionalitas handele (vgl. oben Kap. II, Anm. 3). Ich finde seine diesbezüglichen Argumente nicht überzeugend.

31RS, II, 51. Vgl. oben, S. 2, Anm. 95 (Kap. III).

32"Analogie" bedeutet eigentlich "das richtige Verhältnis" (Hoffmeister, S. 34), und kann im Deutschen mit "Entsprechung", "Ähnlichkeit" oder "Gleichheit" wiedergegeben werden. Die analogia der scholastischen Philosophie ist synonym mit dem lat. similitudo (Ähnlichkeit). So gebraucht Eckhart die beiden Begriffe in der RS nebeneinander, ohne erkenntlichen Bedeutungsunterschied, vielmehr beweist der Kontext die Synonymität. Katann (a.a.O., S. 98) weist darauf hin, daß selbst das ältere Neuhochdeutsch das Wort "ähnlich" noch sehr sparsam verwendet und daß man im Mittelhochdeutschen dafür "gleich" gebrauchte. Die Bedeutung von die glîchnisse als similitudo im scholastischen Sinne ist also gesichert und die Übersetzung mit Analogie berechtigt.

33Vgl. oben, S. 116, Anm. 71, Kap. III, und Anm. 5 dieses Kapitels.

34In neuerer Zeit ist Josef Koch zu dem Schluß gekommen, daß bei Eckhart z.B. nicht von "Lichtsymbolik" gesprochen werden darf, da er die Bezeichnung Gottes als Licht weder metaphorisch noch symbolisch verstanden wissen wolle, sondern im eigentlichen Sinne ("Über Lichtsymbolik im Bereich der Philosophie und Mystik des Mittelalters", in Studium Generale 13 (1960), S. 667).

35Krewitt, S. 477.

36Vgl. oben, S. 47f.

37DW II, S. 596,3f.

38RS, § III, S. 187. Vgl. auch oben, S. 73.

39DW V, S. 33,8f.

40RS, § III, 1. art. 10.

41 Eckhart bezieht sich hier wahrscheinlich auf Joh. 17,21: "ut omnes unum sint, sicut tu Pater in me et ego in te, ut et ipsi in nobis unum sint."

42 LW II, S. 392, n. 64 (vgl. oben, Kap. II, Anm. 15). Vgl. auch die von Joseph Koch dazu angemerkte Parallele aus Thomas: "unde oportet in anima poni aliquam formam, per quam spiritui sancto conformetur." Es erhellt daraus, wie fein, doch wesentlich der Unterschied (conformare et transformare gegen conformare) im Denken zwischen Eckhart und Thomas ist (vgl. auch oben, S. 26ff.).

43 RS, II, 15, C.

44 RS, II, 36.

45 RS, II, 50.

46 Vgl. Anm. 22 dieses Kapitels.

47 Vgl. S. 32f.

48 Jostes, S. 94, 33.

49 DW I, S. 216,5.

50 Vgl. oben, S. 40f.

51 Daß das kreatürliche Sein, das Dasein, eigentlich nur eine Seinsweise (modus) des göttlichen Seins, des Seins, ist kommt hier nicht in Betracht, und das um so weniger, als auch Gott, der bei Eckhart im göttlichen Seinsgefüge als das Eine dem Anderen, der Kreatur, gegenübersteht, im strengen Sinne der Logik ebenfalls nur eine Seinsweise des göttlichen Seins darstellt.

52 Rickert, S. 35.

53 DW II, S. 13,12f.

54 DW II, S. 135,6ff. Vgl. auch oben, S. 35.

55 DW V, S. 53,18.

56 DW I, S. 173,5.

57 Rickert, S. 30ff.

58 Ebenda, S. 37.

59 Ebenda, S. 42.

[60]Ebenda, S. 33.

[61]DW II, S. 188,4f.

[62]Vgl. oben, S. 24.

[63]Rickert, S. 34.

[64]DW II, S. 471,4ff.

[65]DW V, S. 30,14ff.

[66]DW I, S. 185,6f.

[67]DW II, S. 86,8f.

[68]Rickert, S. 37.

[69]DW I, S. 200,1ff.

BIBLIOGRAPHIE

1. Ausgaben

Jostes, Franz, Hrsg. Meister Eckhart und seine Jünger, Ungedruckte Texte zur Geschichte der deutschen Mystik. 1895; Neudruck Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1972.

Meister Eckhart. Die deutschen und lateinischen Werke, Herausgegeben im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft von Josef Quint (Die deutschen Werke) und Josef Koch (Leiter des Herausgeberkollegiums der Lateinischen Werke). Stuttgart: W. Kohlhammer, 1936ff. (noch nicht vollständig).

Pfeiffer, Franz, Hrsg. Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts. In zwei Bänden. Band 2: Meister Eckhart. 1857; Neudruck Aalen: Scientia, 1962.

Schaefer, Eduard. Meister Eckeharts Traktat "Von Abegeschiedenheit", Untersuchung und Textneuausgabe. Bonn: Ludwig Röhrscheid, 1956.

Théry, Gabriel, OP, Hrsg. "Edition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart contenues dans le manuscrit 33b de la bibliothèque de Soest." Archives d'histoire doctrinal et littéraire du moyen âge I (1926), S. 129 - 268.

2. Übersetzungen

Blakney, Raymond Bernard. Meister Eckhart, A Modern Translation. New York: Harper and Row, 1941.

Büttner, Herman. Meister Eckehart, Schriften. Neue gekürzte Ausgabe, Düsseldorf/Köln: Eugen Diederichs, 1959.

Clark, James M. and Skinner, John V. Meister Eckhart, Selected Treatises and Sermons, Translated from Latin and German with an Introduction and Notes. London: Faber and Faber, 1958.

Karrer, Otto und Piesch, Herma. Meister Eckeharts Rechtfertigungsschrift von 1326. Erfurt: Kurt Stenger, 1927.

Kunisch, Hermann. *Eckhart, Tauler, Seuse. Ein Textbuch aus der altdeutschen Mystik.* Hamburg: Rowohlt, 1958.

Quint, Josef. *Meister Eckehart, Deutsche Predigten und Traktate.* München: Carl Hanser, 1963.

3. Sekundärliteratur über Meister Eckhart

Bach, Joseph. *Meister Eckhart, der Vater der deutschen Spekulation.* 1863; Nachdruck Frankfurt a.M.: Minerva, 1964.

Behagel, Otto. "Zur Kritik von Meister Eckhart." *Beiträge* (Halle) 34 (1909), S. 530 - 552.

Bindschedler, Maria. "Die unzeitgebundene Fruchtbarkeit in der Mystik Meister Eckharts." *Festschrift Josef Quint.* Bonn: Emil Semmel, 1964, S. 29 - 33.

Bracken, Ernst von. *Meister Eckhart: Legende und Wirklichkeit. Beiträge zu einem neuen Eckhartbild.* Meisenheim am Glan: Anton Hain, 1972.

Degenhardt, Ingeborg. *Studien zum Wandel des Eckhartbildes.* Leiden: E.J. Brill, 1967.

Ebeling, Heinrich. *Meister Eckharts Mystik.* Stuttgart: W. Kohlhammer, 1941.

Fahrner, Rudolf. *Wortsinn und Wortschöpfung bei Meister Eckehart.* 1929; Nachdruck London/New York: Johnson Reprints, 1968.

Fischer, Heribert. *Meister Eckhart, Einführung in sein philosophisches Denken.* Freiburg/München: Karl Alber, 1974.

Geyer, Bernhard. "Albertus Magnus und Meister Eckhart." *Festschrift Josef Quint.* Bonn: Emil Semmel, 1964, S. 121 - 126.

Karrer, Otto. *Das Göttliche in der Seele bei Meister Eckhart.* Würzburg: C.J. Becker, 1928.

Katann, Oskar. "Meister Eckharts Gleichnis vom Spiegelbild und die Lehre von der Partizipation." *Jahrbuch für mystische Theologie* 7 (1961), S. 90 - 109.

Kertz, Karl G. "Meister Eckhart's Teaching on the Birth of the Divine Word in the Soul." *Traditio* 15 (1959), S. 327 - 363.

Koch, Josef. "Zur Analogielehre Meister Eckharts." Mystik, S. 275 - 308.

Kramm, E. "Meister Eckeharts terminologie in ihren grundzügen dargestellt." Zeitschrift für deutsche Philologie 16 (1884), S. 1 - 47.

Kunisch, Hermann. Meister Eckhart, Offenbarung und Gehorsam. München: Max Hueber, 1962.

Lasson, Adolf. Meister Eckhart, der Mystiker. Zur Geschichte der religiösen Spekulation in Deutschland. 1868; Neudruck Aalen: Scientia, 1968.

Lücker, Maria Alberta. Meister Eckhart und die Devotio Moderna. Leiden: E.J. Brill, 1950.

Margetts, John. Besprechung von Udo Nix, Der mystische Wortschatz Meister Eckharts im Lichte der energetischen Sprachbetrachtung. German Life and Letters 18 (1964/65), S. 229 - 230.

Martensen, H. Meister Eckhart, Eine theologische Studie. Hamburg: Friedrich Perthes, 1842.

Nix, Udo. Der mystische Wortschatz Meister Eckharts im Lichte der energetischen Sprachbetrachtung. Düsseldorf: Schwann, 1963.

______. "Sprache und Mystik." Muttersprache 72 (1962), S. 129 - 135.

______, und Öchslin, Raphael, Hrsg. Meister Eckhart, der Prediger. Festschrift zum Eckhart-Gedenkjahr. Freiburg: Herder, 1960.

Nündel, Ernst. "Ein Kernwort Meister Eckharts: 'bilde'." Wirkendes Wort 13 (1963), S. 141 - 147.

Oltmanns, Käte. Meister Eckhart. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1957.

Quint, Josef. Besprechung von Udo Nix, Der mystische Wortschatz Meister Eckharts im Lichte der energetischen Sprachbetrachtung. Beiträge (Tübingen) 86 (1964), S. 401 - 411.

______. "Die Sprache Meister Eckeharts als Ausdruck seiner mystischen Geisteswelt." DVjs 6 (1928), S. 671 - 701.

Quint, Josef. Die Überlieferung der deutschen Predigten Meister Eckeharts. Bonn: Ludwig Röhrscheid, 1932.

_______. "Mystik und Sprache. Ihr Verhältnis zueinander, insbesondere in der spekulativen Mystik Meister Eckeharts." 1953. Mystik, S. 113 - 151.

Roloff, Ilse. Meister Eckeharts Schriften zur Gesellschaftsphilosophie. Jena: Gustav Fischer, 1934.

Ruh, Kurt. Besprechung von Udo Nix, Der mystische Wortschatz Meister Eckharts im Lichte der energetischen Sprachbetrachtung. AfdA 75 (1964), S. 31 - 32.

Schmoldt, Benno. Die deutsche Begriffssprache Meister Eckharts. Heidelberg: Quelle und Meyer, 1954.

Stötzel, Georg. "Zum Nominalstil Meister Eckharts." Wirkendes Wort 16 (1966), S. 289 - 309.

Ueda, Shizuteru. Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit, Die mystische Anthropologie Meister Eckharts und ihre Konfrontation mit der Mystik des Zen-Buddhismus. Gütersloh: Gerd Mohn, 1965.

Wechßler, Eduard. "Deutsche und französische Mystik: Meister Eckhart und Bernhard von Clairvaux." Euphorion 30 (1929), S. 40 - 93.

Weiss, Bardo. Die Heilsgeschichte bei Meister Eckhart. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 1965.

Winkler, Eberhard. Exegetische Methoden bei Meister Eckhart. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1965.

4. Sonstige Literatur

Albrecht, Carl. Das mystische Erkennen, Gnoseologie und philosophische Relevanz der mystischen Relation. Bremen, Carl Schünemann, 1958.

_______. Psychologie des mystischen Bewußtseins. Bremen: Carl Schünemann, 1951.

Blumenberg, Hans. "Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung." Studium Generale 10 (1957), S. 432 - 447.

Curtius, Ernst Robert. Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter. Bern/München: Francke, 1948.

de Wulf, Maurice. History of Mediaeval Philosophy. 2 Bände. London/New York/Toronto: Longmans, Green and Co., 1935.

_______. The System of Thomas Aquinas (Formerly Titled: Mediaeval Philosophy Illustrated from the System of Thomas Aquinas) 1922; Republication New York: Dover, 1959.

Eucken, Rudolf. Die Lebensanschauungen der großen Denker. 1890; 20. unveränderte Auflage Berlin: Walter de Gruyter, 1950.

_______. Erkennen und Leben. Leipzig: Quelle und Meyer, 1912.

_______. Über Bilder und Gleichnisse in der Philosophie. Leipzig: Veit und Co., 1880.

Gilson, Etienne. The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas. New York: Random House, 1956.

Glinz, Hans. Die innere Form des Deutschen, Eine neue deutsche Grammatik. 1952; fünfte Auflage Bern/München: 1968.

Glockner, Hermann. Die europäische Philosophie von den Anfängen bis zur Gegenwart. Stuttgart: Reclam, 1958.

Grabmann, Martin. Die Kulturwerte der deutschen Mystik des Mittelalters. Augsburg: Dr. Benno Fischer Verlag, 1923.

_______. Mittelalterliches Geistesleben, Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik. 3 Bände. München: Max Hueber, 1926 - 1956.

Heidegger, Martin. Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus. 1916; Fotofaksimile Ann Arbor: Xerox University Microfilms, 1974.

Heiler, Friedrich. "Der Gottesbegriff der Mystik." Numen I (1954), S. 161 - 183.

_______. Die Religionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart. Stuttgart: Reclam, 1959.

Hessen, Sergius. "Mystik und Metaphysik." Logos II (1911/12), S. 92 - 112.

Höffding, Harald. Der Begriff der Analogie. 1924; Nachdruck Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967.

Hoffmeisster, Johannes. Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Hamburg: Felix Meiner, 1955.

Kayser, Wolfgang. Das Sprachliche Kunstwerk, Eine Einführung in die Literaturwissenschaft. 1948; achte Auflage Bern/ München: Francke, 1962.

Knapp, Fritz Peter. Similitudo: Stil- und Erzählfunktion von Vergleich und Exempel in der lateinischen, französischen und deutschen Großepik des Hochmittelalters. 1. Band: Einleitung, Vorstudium, 1. Hauptteil: Lateinische Epik. Wien/Stuttgart: Wilhelm Braumüller, 1975.

Knights, L.C. and Cottle, Basil, eds. Metaphor and Symbol. London: Butterworth's Scientific Publications, 1960.

Koch, Josef. "Über die Lichtsymbolik im Bereich der Philosophie und Mystik des Mittelalters." Studium Generale 13 (1960), S. 653 - 670.

Krewitt, Ulrich. Metapher und tropische Rede in der Auffassung des Mittelalters. Ratingen/Kastellaun/Wuppertal: A. Henn, 1971.

Kunisch, Hermann. "Die mittelalterliche Mystik und die deutsche Sprache, Ein Grundriß." Literaturwissenschaftliches Jahrbuch (Görres Gesellschaft) 6 (1965), S. 37 - 90.

Lausberg, Heinrich. Handbuch der literarischen Rhetorik, Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft. München: Max Hueber, 1960.

Lüers, Grete. Die Sprache der deutschen Mystik des Mittelalters im Werke der Mechthild von Magdeburg. 1926; Nachdruck Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966.

Mehlis, Georg. "Formen der Mystik." Logos II (1911/12), S. 242 - 256.

Nohl, Hermann. "Über den metaphysischen Sinn der Kunst." DVjs I (1923), S. 359 - 369.

Oediger, Friedrich Wilhelm. Über die Bildung der Geistlichen im späten Mittelalter. Leiden/Köln: E.J. Brill, 1953.

Ohly, Friedrich. "Vom geistlichen Sinn des Wortes im Mittelalter." Zeitschrift für deutsches Altertum 89 (1958/59), S. 1 - 23.

Pausch, Holger, Hrsg. und Verfasser. Kommunikative Metaphorik. Bonn: Bouvier, 1976.

Preger, Wilhelm. Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter. Leipzig: Dörffling und Franke, 1874.

Richards, I.A. The Philosophy of Rhetoric. 1936; Second Printing New York: Oxford University Press, 1967.

Rickert, Heinrich. "Das Eine, die Einheit und die Eins. Bemerkungen zu Logik des Zahlbegriffes," Logos II (1911/12), S. 26 - 78.

_______. Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie. Heidelberg: Carl Winter, 1930.

Ruh, Kurt, Hrsg. und Verfasser. Altdeutsche und altniederländische Mystik. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964.

Schmoldt, Benno. "Das Bedeutungslehnwort. Eine Einführung am Beispiel der deutschsprachigen Mystik des Mittelalters." Der Deutschunterricht 15 (1963), S. 44 - 50.

Seuse, Heinrich. Deutsche Schriften. Im Auftrag der Württembergischen Kommission für Landesgeschichte hrsg. von Karl Bihlmeyer. 1907; Nachdruck Frankfurt a.M.: Minerva, 1961.

Seyppel, Joachim. "Mystik als Grenzphänomen und Existential. Ein Beitrag zur Überwindung ihrer Definitionen." DVjs 35 (1961), S. 153 - 183.

Söhngen, Gottlieb. Analogie und Metapher, Kleine Philosophie und Theologie der Sprache. Freiburg/München: Karl Alber, 1962.

St. Thomas Aquinas. Compendium of Theology. Translated by Cyril Vollert, S.J. 1947; Reprint St. Louis/London: B. Herder Book Co., 1958.

Underhill, Evelyn. Mysticism, A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness. 1911; Reprint of the 1930 Revision, Strand: Methuen, 1962.

Vonessen, Franz. "Die ontologische Struktur der Metapher." ZfphF 13 (1959), S. 397 - 418.

Wentzlaff-Eggebert, Friedrich Wilhelm. Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit. Berlin: Walter de Gruyter, 1969.

Wheelwright, Philip. *Metaphor and Reality*. 1962; Fourth Printing. Bloomington/London: Indiana University Press, 1971.

5. Nachschlagewerke

Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, hrsg. von Kurt Galling. 6 Bde. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1957 - 1962.

Lexikon für Theologie und Kirche, hrsg. von Josef Höfer und Karl Rahner. 10 Bde. Freiburg: Herder, 1957 - 1965.

Philosophen-Lexikon, Handwörterbuch der Philosophie nach Personen, verfaßt und hrsg. von Werner Ziegenfuß und Gertrud Jung. 2 Bde. Berlin: Walter de Gruyter, 1950.

Wörterbuch der philosophischen Begriffe, verfaßt und hrsg. von Johannes Hoffmeister. Hamburg: Felix Meiner, 1955.